JEAN-PAUL RESWEBER

ESSAI SUR LE DISCOURS THEOLOGIQUE A LA LUMIERE DE LA CRITIQUE HEIDEGGERIENNE DE LA METAPHYSIQUE

THESE PRESENTEE DEVANT L'UNIVERSITE DE STRASBOURG II
FACULTE DE THEOLOGIE CATHOLIQUE
— LE 17 MARS 1973 —

SERVICE DE REPRODUCTION DES THESES
UNIVERSITE DE LILLE III
- 1974 -

JEAN-PAUL RESWEBER

ESSAI SUR LE DISCOURS THEOLOGIQUE A LA LUMIERE DE LA CRITIQUE HEIDEGGERIENNE DE LA METAPHYSIQUE

THESE PRESENTEE DEVANT L'UNIVERSITE DE STRABOURG II
FACULTE DE THEOLOGIE CATHOLIQUE
— LE 17 MARS 1973 —

SERVICE DE REPRODUCTION DES THESES
UNIVERSITE DE LILLE III
- 1974 -

UNIV.
LEIDEN
BIBL.

A Mgr. NEDONCELLE,

en témoignage de gratitude.

JURY D'EXAMEN.

Président : M. M. NEDONCELLE, Professeur à la Faculté de théologie catholique de Strasbourg.

Assesseurs : MM. E. BARBOTIN, Professeur à la Faculté de théologie catholique de Strasbourg.

A. CANIVEZ, Professeur à l'Université des sciences humaines de Strasbourg.

R. JAVELET, Professeur à la Faculté de théologie catholique de Strasbourg.

La Faculté n'entend donner aucune approbation ou improbation aux opinions émises dans les thèses. Ces opinions doivent être considérées comme étant propres à leurs auteurs.

SOMMAIRE DE LA TABLE DES MATIERES.

Table des sigles.

Avant-propos.

Introduction.

PREMIERE PARTIE : PERSPECTIVES THEOLOGIQUES.

Chapitre I : Dialogue de l'analytique existentiale et de l'ontologie fondamentale avec l'Ecriture Sainte.

Chapitre II : Situation du propos heideggérien dans la tradition de la théologie spéculative et mystique.

Chapitre III : Surdétermination chrétienne du langage philosophique.

Chapitre IV : Recouvrement onto-théologique du discours métaphysique.

Chapitre V : Destruction de la métaphysique et discours apophatique.

DEUXIEME PARTIE : CONFRONTATIONS THEOLOGIQUES.

Chapitre VI : Une relecture existentiale : la théologie de R. Bultmann.

Chapitre VII : Une relecture transcendantale : la théologie de K. Rahner.

Chapitre VIII : Onto-théologie et herméneutique.

Chapitre IX : Théologie fondamentale et interprétation.

TROISIEME PARTIE : PROSPECTIVES THEOLOGIQUES.

Chapitre X : Tradition et Révélation.
Chapitre XI : Symbole, mythe et métaphore.
Chapitre XII : Foi et interprétation.

Conclusion.
Bibliographie.
Index rerum.
Lexique onomastique.
Table des matières.

TABLE DES SIGLES.

I. Oeuvres de Heidegger :

A.H. : Approches de Hölderlin, tr. fr.

Ch. : Chemins qui ne mènent nulle part, tr. fr.

E.C. : Essais et conférences, tr. fr.

E.M. : Einführung in die Metaphysik.

E.T. : L'être et le temps, tr. fr.

E.V. : De l'essence de la vérité, tr. fr.

F.D. : Die Frage nach dem Ding, tr. fr.

Ho. : Holzwege.

I.D. : Identität und Differenz.

I.M. : Introduction à la métaphysique, tr. fr.

K.M. : Kant et le problème de la métaphysique, tr. fr.

L.H. : Lettre sur l'humanisme, tr. fr.

N. : Nietzsche, I, II.

Nf. : Nietzsche, I, II, tr. fr.

P.R. : Le principe de raison, tr. fr.

P.W. : Platonslehre von der Wahrheit.

Q. I, II, III, : Questions I, II, III, tr. fr.

Q.C. : Qu'est-ce qu'une chose ?, tr. fr.

Q.M. : Qu'est-ce que la métaphysique ?, tr. fr.

Q.P. : Qu'appelle-t-on penser ?, tr. fr.

Q.Ph. : Qu'est-ce que la philosophie ?, tr. fr.

S.A. : Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit.

S.Z. : Sein und Zeit.

T.C.S. : Traité des catégories et de la signification, tr. fr.

U.S. : Unterwegs zur Sprache.

V.A. : Vorträge und Aufsätze.

Wg. : Wegmarken.

Z.S. : Zur Seinsfrage.

II. Ouvrages de théologie :

a) R. Bultmann :

F.C. : Foi et compréhension, tr. fr.
G.E. : Geschichte und Eschatologie.
G.V. : Glauben und Verstehen, I, II, III, IV.
H.E. : Histoire et eschatologie, tr. fr.
I.N. : L'interprétation du Nouveau Testament.
J. : Jésus. Mythologie et démythologisation, tr. fr.

b) K. Rahner :

E.A.C. : Est-il possible aujourd'hui de croire ?
E.Mo. : L'esprit dans le monde, tr. fr.
E.Th. : Ecrits théologiques, tr. fr.
E.T.S. : Eléments de théologie spirituelle, tr. fr.
G.W. : Geist in Welt.
H.V. : L'homme à l'écoute du verbe, tr. fr.
H.W. : Hörer des Wortes.
M.G. : Mission et grâce, I, II, III, tr. fr.
S.T. : Schriften zur Theologie.

c) Divers :

D.S. : Denken und Sein (H. Ott).
E.F. : L'essence de la foi chrétienne (G. Ebeling), tr. fr.
F.E. : Les fondations sont ébranlées (P. Tillich), tr. fr.
G.C. : Grundzüge der Christologie (W. Pannenberg).
He. : Hermeneutik (E. Fuchs).
H.P. : Zum hermeneutischen Problem in der Theologie (E. Fuchs).
H.Th. : Der spätere Heidegger und die Theologie, "Neuland in der Theologie", Bd. I.

M.H. : Marburger Hermeneutik (E. Fuchs).

N.H. : Die neue Hermeneutik, "Neuland in der Theologie", Bd. II.

O.G. : Offenbarung als Geschichte (W. Pannenberg).

S.T. : Systematic Theology (P. Tillich).

T.C. : Théologie de la culture (P. Tillich), tr. fr.

T.G. : Theologie als Geschichte, "Neuland in der Theologie", Bd. III.

T.H. : Theologie der Hoffnung (J. Moltmann).

W.C.G. : Das Wesen des christlichen Glauben (G. Ebeling).

W.G. : Wort und Glaube (G. Ebeling).

W.M. : Wahrheit und Methode (H.G. Gadamer).

"Was immer und wie immer zu denken versuchen,
wir denken im Spielraum der Überlieferung.
Sie waltet, wenn sie uns aus dem Nachdenken
in ein Vordenken befreit,
das kein Planen mehr ist".

M. Heidegger,
Identität und Differenz, p. 34.

AVANT-PROPOS.

Le dogmaticien pourrait, à juste titre, suspecter une étude théologique qui se développerait en dehors de l'appareil traditionnel de la dogmatique. Nous voudrions, d'entrée de jeu, prévenir cette objection et situer le lieu de notre propos. Opérant une sorte de réduction phénoménologique de ce que l'on peut appeler l'essence du christianisme, nous allons questionner de l'extérieur le systêma de la foi, en adoptant la perspective minimale selon laquelle les vérités religieuses sont accessibles à la compréhension humaine. C'est en philosophe que nous entreprenons cette enquête, puisque nous prenons pour point de départ de notre analyse l'excroissance métaphysique de la théologie. Certes, le théologien pourrait encore nous contester ce droit en nous rappelant avec force et raison que le lieu privilégié de la réflexion chrétienne est la vie liturgique. Nous n'avons précisément d'autre ambition que de justifier cette conviction première en le renvoyant aux origines poétiques de sa réflexion. Ce que nous ferons en empruntant le détour obligé que nous impose le langage de la théologie occidentale, marqué dès ses origines au coin de la métaphysique.

La sagesse du philosophe elle-même risque d'être mise à l'épreuve. En explorant avec une arrière-pensée théologique l'univers d'une philosophie donnée, ne court-on pas le danger de se laisser prendre au piège insidieux de la récupération religieuse ? Nous pensons avoir écarté ce reproche en raison même du projet de cette étude et de la méthode employée. D'une part, nous n'avons pas cherché

à déceler dans une réflexion particulière les linéaments d'un langage théologique renouvelé. "Personne ne rajoute une pièce de drap non foulé à un vieux vêtement ; car le morceau rapporté tire sur le vêtement et la déchirure s'aggrave". D'autre part, au lieu de puiser dans la philosophie des contenus de pensée aptes à recevoir le baptême dogmatique, nous lui avons emprunté une problématique visant à remettre en cause le langage traditionnel.

Le problème sous-jacent à ce débat porte sur les rapports de la théologie et de la philosophie. Il s'est présenté à nos yeux sous la forme d'un dialogue mené entre l'inconscient théologique de la philosophie occidentale et l'inconscient philosophique de la théologie chrétienne. La conscience religieuse n'a-t-elle pas contribué à élaborer ou à renforcer les modèles de l'inconscient culturel ? Inversement, la conscience philosophique n'a-t-elle pas fixé pour une bonne part les archétypes de l'inconscient théologique ? Ces questions soulèvent une interrogation plus ample et plus profonde que l'on exprimerait volontiers ainsi : quel aurait été le destin de la théologie occidentale s'il ne s'était trouvé historiquement lié à celui de la métaphysique grecque ? Nous restons encore sur le terrain de la même recherche si, en renversant la formulation précédente, nous demandons si le développement de la philosophie occidentale eût été possible en dehors d'une stimulation et d'une émulation chrétiennes.

Ce dialogue plaide sans nul doute en faveur de l'unité irréductible de l'homme et pourtant, ne convient-il pas de distinguer, en accord avec la tradition, mais d'une manière différente, l'univers du philosophe et celui du théologien, quitte à courir le risque peut-être salutaire de reléguer la théologie dans la sphère de la pensée symbolique et de réduire à la rhétorique et à la critique l'antique prétention dogmatique de la métaphy-

sique ? Pourquoi, en fin de compte, l'esprit humain introduit-il la division conceptuelle là où s'impose le témoignage d'une unité vivante ? Cette problématique que soulève la méditation d'un Bergson ou d'un Blondel n'est pleinement intelligible, au dire de Heidegger, que si on la situe dans le projet global d'une destruction philosophique de la tradition occidentale : "Comment la raison, note M. de Diéguez, se masque-t-elle sa propre déréliction c'est-à-dire l'inintelligibilité fondamentale du passage de la cause à l'effet ? Comment ce voilement de face conditionne-t-il toute la démarche de la métaphysique en Occident ? Comment se fait-il qu'il en résulte nécessairement un angélisme de la raison ? Quel est le rapport entre l'angélisme et la violence la plus cachée ? Comment cet avènement secret d'une volonté de violence, propre à l'angélisme de la raison, engendre-t-il un innocentisme de la pensée et un édénisme de la philosophie ? Comment peut-on vérifier au niveau de l'histoire des idées cette gestuelle inconsciente du refus de la finitude dans le savoir philosophique innocent ? Comment cette gestuelle s'exprime-t-elle au niveau d'une impasse théologique portant sur le signe et sur la substance au plus secret des formulations chosistes de l'Occident ? (1)".

Si latéraux soient-ils aux yeux du théologien, trop souvent aveuglé par l'éclat normatif de la vérité pour être étonné par le monde poétique vers lequel ils font signe par-delà la critique, ces problèmes, nous semble-t-il, ne sont pas étrangers à l'expression de la foi vécue. Proclamée sur tous les tons par le philosophe, la reconnaissance de l'auto-suffisance de l'homme, contenue en germe dans l'épreuve de la finitude, découvre le

(1) M. de Diéguez, Contestation philosophique I, A propos de "Qu'est-ce qu'une chose ?" dans La Nouvelle Revue française, Sept. 1972, n° 237, p. 78.

statut de la gratuité inhérent à la foi, gratuité qui aujourd'hui se présente avec tous les caractères de l'arbitraire, mais qui diffère, en le recouvrant provisoirement peut-être, l'étonnement devant la présence lumineuse de la grâce du déjà-là. Est-il vraiment besoin de donner un autre sens à ce jeu de la mort et de la vie, de l'espace et du temps dans lequel nous sommes tous pris ? Si la foi s'articule à ce pari de l'homme sur un jeu privé d'enjeu apparent, pourquoi la théologie se refuserait-elle à en découvrir les règles ?

INTRODUCTION

I. HORIZON DE LA RECHERCHE.

Dût-elle n'être qu'un cri poussé du fond du coeur, la foi requiert le secours de l'expression. Prière ou sentiment, reconnaissance ou désaveu, discours de la raison, poème ou narration mythique, la parole, quelle qu'elle soit, est essentielle à la croyance. Une foi qui, par prudence ou par souci de préservation, refuserait l'oeuvre de l'expression serait une foi morte. Mais à ce niveau se pose un double problème : d'une part, ce langage se réduit-il à la confession spontanée, au simple aveu existentiel, ou bien est-il nécessaire qu'il prenne forme dans le discours scientifique de la théologie ? Si, d'autre part, le "théologoumène" lui est indispensable, reste à savoir si son énoncé est spécifique, autonome, délibérément tenu à l'écart de toute osmose culturelle, ou s'il doit, à moins d'être soufflé par les voix du silence, entrer dans le jeu humain du langage.

A) THEOLOGIE ET CULTURE.

Cette double question orientera le développement de notre recherche. Sans anticiper sur la conclusion, nous voudrions indiquer que seule la seconde solution retiendra notre attention, et cela pour une double raison. La première tient à la réalité même de la foi qui est une expérience humaine et qui, à ce titre, est toujours précédée par le langage dans l'instant même où elle est vécue, avant qu'elle ne soit reprise par un propos explicite. La seconde repose sur la nature historique de ce propos qui dessine les profils divers selon lesquels l'homme interprète son être-au-monde. Ces deux raisons s'exercent, nous semble-t-il, selon un rapport de réciprocité dialectique : le verbe intérieur de la foi ne devient discours qu'en étant sans cesse repris par le langage historique de l'homme (1). Ainsi, par la théologie le verbe se fait chair.

Nous saisissons donc cette dimension culturelle de la foi à un double plan. La culture est d'abord la visée structurelle qui incarne l'expérience religieuse : ce sur quoi la foi est modelée, ce par quoi elle est assimilée, ce en quoi elle est vécue. Mais toute culture est contingente parce que historique : si la foi ne veut mourir en devenant, comme le dit Heidegger, une vision du monde (ein Weltbild), il lui est nécessaire de se dépouiller de sa visée culturelle primitive pour être drainée par une autre visée qui recouvre la première en la surdéter-

(1) Nous employons le mot discours dans un triple sens : pour désigner soit la capacité intérieure qui ouvre l'homme à la parole (orthographié : dis-cours), soit le langage explicite qui en découle, soit le plus souvent l'ordonnance cachée qui constitue la trame de ce langage.

minant (2). Plus crucifiant peut-être que l'épreuve subjective du doute, survient, à certaines époques, ce risque objectif qui invite le croyant à renoncer aux anciens modèles de son langage pour ressusciter à la parole. Pâque du langage que celui-ci doit assumer et sans laquelle Dieu ne "passe" plus... Oeuvre de reprise de la foi par la médiation de la culture, telle nous semble être la tâche de la réflexion religieuse.

Nous ne pensons pas exagérer indûment le rôle de la théologie. Certains nous objecteront que la foi s'adresse aux humbles et aux pauvres d'abord, qu'elle est surtout un message de vie et non un bagage conceptuel. Rien n'est plus vrai, à condition que l'entretien de l'humilité et de la pauvreté ne soit pas une compensation à l'ignorance intellectuelle et que la prétention au témoignage ne repose pas sur l'indigence du langage. Deus non tollit naturam. Si Dieu n'agit à l'encontre de la nature réelle de l'homme, comment pourrait-il intervenir à l'encontre de la culture, par laquelle la nature est éveillée à elle-même (3) ? Vie, oeuvre, engagement, la foi parle à travers une médiation à condition qu'elle

---

(2) La surdétermination définit la loi réelle qui règle le passage d'une structure langagière à une autre. En empruntant cette notion à la psychanalyse, Althusser entend corriger une certaine interprétation idéologique de l'Aufhebung hégelienne selon laquelle les éléments de la visée antérieure sont recouverts, assimilés par ceux de la visée postérieure, et non "surdéterminés", c'est-à-dire réinterprétés et élevés à un autre niveau de problématique (voir L. Althusser, Pour Marx, Paris, Maspéro, "Théorie", 1965, p. 87).

(3) On peut objecter qu'il existe des cultures anti-religieuses. Il convient cependant de s'interroger sur la nature de ce caractère qui, nous semble-t-il, provient d'une surdétermination extrinsèque à la culture en tant que telle. Nous distinguons, en conséquence, le niveau de l'interprétation (celui de la foi, par exemple) et le niveau de la surdétermination (celui de la religion ou de l'athéisme), le second étant comme le dépôt idéologique du premier.

ait la capacité fondamentale de parler. Ne perdons certes pas de vue que la praxis ecclésiale est le champ sur lequel germe ce langage ; toutefois, sans une réflexion fondamentale, cette praxis risque de se disperser dans une série de pratiques marginales dont chacun des auteurs revendique le souffle prophétique de l'Esprit à défaut d'avoir celui, moins consolant et plus aride, de l'intelligentia fidei.

B) CULTURE ET HERMENEUTIQUE.

Nous ne voudrions pas faire ce plaidoyer en faveur de la théologie sans préciser de quelle théologie il s'agit. Le souci d'éclaircir ce point constituera précisément le deuxième grand axe de notre réflexion. Mais si a priori nous accordons une telle importance à la théologie - qui selon nous fait partie intégrante du langage de la foi sans renier son caractère scientifique - c'est parce que, comme on aime à le répéter, le christianisme n'a pas encore trouvé pour aujourd'hui une expression culturelle qui lui soit adéquate. Cette lacune entretient un abîme entre le discours évangélique qui tourne sur lui-même et le langage culturel qui évolue de lui-même. En raison de cette dichotomie, la foi privée de langage nous paraît "incroyable". Il existe une coupure épistémologique entre les modèles culturels qui ont servi de support au vocabulaire théologique et les schémas culturels qui président à l'élaboration du langage quotidien. Des mots tels que salut et rédemption, péché et grâce, n'ont guère de répondant dans la mentalité actuelle. Rien ne sert, pour y remédier, d'entreprendre des détours herméneutiques aussi longs que divers pour faire "suinter" à nouveau le prétendu sens. Ce qui fait problème, ce n'est pas le style de la méthode herméneutique à adopter : structural, existential ou politique, c'est, plus radica-

lement nous semble-t-il, le fait qu'il soit besoin de recourir à l'herméneutique. Une question redoutable se pose alors : ne convient-il pas d'abandonner cette conceptualité éculée du christianisme vulgaire ? (4).

C) HERMENEUTIQUE ET PRAXIS.

L'époque est disparue où la culture était le miroir naturel de la foi. Epoque prestigieuse par l'équilibre qu'elle a su réaliser sur la base de la culture entre la politique, le savoir et la croyance, équilibre qui, bien que totalitaire à maints égards, n'a jamais étouffé les tendances fantaisistes de l'humain. Par réaction contre cet empire de l'ordre rationnel, de plus en plus démenti par le développement souterrain d'un humanisme libéral, le philosophe s'est attaqué à l'hypocrisie d'un comportement qui ne correspondait plus aux principes acquis. Renversement qui se traduit au plan de la pensée, d'une part, par la place primordiale accordée au sujet humain, posé en centre de référence ultime des valeurs et par la priorité reconnue à la praxis sur la théorie, d'autre part. De cette révolution intellectuelle, Kant, Nietzsche, Hegel et Marx sont les principaux initiateurs. Suivant avec un certain retard la courbe de cette évolution, la théologie cherche désormais la foi dans l'affirmation de la personne - dont les droits sont sacrés - et dans l'action morale - dont l'engagement est le label. Il est d'ailleurs permis de conjecturer que la faveur dont jouit encore la théologie politique soit le dernier avatar de ce courant. Reléguée en dehors du champ de l'économie, de la morale, de la pensée, de la psychologie, en un mot de la culture, voici que la foi chrétienne essaie, par le

(4) Selon L. Althusser et M. Foucault, le marxisme "vulgaire" désigne les pseudo-concepts (dialectique, aliénation, dictature, révolution, etc...) qui contribuent à entretenir une représentation sclérosée de la doctrine.

biais de la politique, de se frayer un chemin. Récupération politique de la politique, qui trahit toujours le même besoin de se justifier en se ménageant un terrain.

Dès les premières pages de la Lettre sur l'humanisme, Heidegger nous semble diagnostiquer assez justement la raison profonde de cette crise qui atteint notre langage. Dénonçant l'oscillation déréglée d'une pensée qui, ayant perdu son centre de gravité, cherche une compensation dans les fantaisies de l'action, il remarque, non sans quelque hauteur :

> "Nous ne pensons pas de façon assez décisive encore l'essence de l'agir. On ne connaît l'agir que comme la production d'un effet dont la réalité est appréciée suivant l'utilité qu'il offre. Mais l'essence de l'agir est l'accomplir. Accomplir signifie : déployer une chose dans la plénitude de son essence, atteindre à cette plénitude, producere. Ne peut donc être accompli proprement que ce qui est déjà. Or ce qui "est" avant tout est l'Etre. La pensée accomplit la relation de l'Etre à l'essence de l'homme. Elle ne constitue ni ne produit elle-même cette relation. La pensée la présente seulement à l'Etre, comme ce qui lui est remis à elle-même par l'Etre. Cette offrande consiste en ceci que dans la pensée l'Etre vient au langage. Le langage est la maison de l'Etre. Dans son abri, habite l'homme. Les penseurs et les poètes sont ceux qui veillent sur cet abri. Leur veille est l'accomplissement de cette révélabilité de l'Etre, en tant que par leur dire ils portent au langage cette révélabilité et la conservent dans le langage" (5).

Ce texte nous invite à situer notre interrogation à un autre niveau : la foi s'est-elle dite lorsqu'elle s'est pensée ou engagée, a-t-elle parlé lorsqu'elle s'est thématisée dans la réflexion ou exercée dans l'action ?

---

(5) Lettre sur l'humanisme, trad. par R. Munier, dans Questions III, Paris, Gallimard, 1966, p. 73-74.

Si le croyant abandonne la culture du langage pour promouvoir le culte de l'engagement, il ne reste au théologien qu'une seule tâche scientifique : entreprendre l'étude archéologique du christianisme. Qu'il n'imagine cependant pas sauver la foi par une division du travail qui remettrait aux mains de "spécialistes" le soin de la stratégie de l'engagement. Investir le christianisme dans l'action revient à le réduire par contre-coup à une superstructure théologique ou à une infrastructure sentimentale. Invoquer une référence prétendue normative à l'idéologie ne change rien à la qualification intrinsèque de l'action. Reste alors l'issue offerte par le sentimentalisme religieux. Solution de portée oecuménique, généreusement partagée aujourd'hui, mais combien suspecte : l'idéologie ne meurt qu'en apparence, car elle est trop enracinée dans le désir pour ne pas ressusciter sous la forme plus humaine de la religiosité.

D) METHODE DE LA THEOLOGIE.

Il est courant de diagnostiquer le malaise de la foi en le qualifiant de perte du langage ou de crise de l'identité chrétienne. Encore convient-il de dire ce que cachent les mots. Si la théologie n'a jamais autant parlé, c'est souvent pour masquer l'absence du vrai langage. Menacée de devenir le monopole des praticiens, elle se voit privée de toute réflexion critique sur ses présupposés. Comme l'ethnologue dont parle Lévi-Strauss, le praticien reste un bricoleur, qui, pour pallier les difficultés de sa tâche, recourt à son génie imaginatif, à son flair politique ou aux ressources intellectuelles du moment. L'urgence dont souffre la théologie ne peut être satisfaite par la seule réflexion inductive qui englobe aussi bien la stratégie de l'action pastorale que l'élaboration théorique de projets qui répondent à une exigence d'efficacité.

Même si Dieu parle à travers l'événement, il est probable que cette parole généreuse de l'Esprit n'éclaire pas la foi de la communauté, tant qu'elle n'a pas été transposée dans le registre culturel du langage. Commentant le dessein de Heidegger, P. Ricoeur écrit : "Le théologien est directement concerné par la tentative de "porter le langage au langage" ; entendons : porter le langage que nous parlons au langage qui est le dire de l'être, la venue de l'être au langage" (6).

Pour remédier à cette absence de parole, la théologie a certes besoin de la démarche inductive. Celle-ci s'exerce sur un double objet : le positum de la Révélation et le donné culturel. Il est important, pour s'acquitter de cette étude, d'utiliser les méthodes d'analyse des sciences de l'homme et de recourir à la critique philosophique du langage. Nous obtenons à l'issue de ce travail, deux séries parallèles de modèles culturels qu'il faut, grâce à une réflexion herméneutique, mettre en dialogue. Si nous confrontons, à titre d'exemple, l'idée de salut biblique et l'idée de libération chez un marxiste, il ne suffit pas de montrer l'irréductibilité théorique de ces deux notions ; il est aussi indispensable d'en dégager les implications socio-culturelles pour examiner si elles peuvent se recouvrir ou se rejoindre et à quelles conditions. Sans cette réflexion herméneutique, nous trancherons toujours le débat en accordant indûment la priorité normative à l'un plutôt qu'à l'autre. Mais, d'où provient cette exigence de normativité sinon du subjectum lui-même ? Il est donc essentiel qu'une réflexion déductive accompagne et soutienne cette exégèse afin d'inventer, s'il est besoin, le modèle nouveau qui traduira la convergence de sens découverte au niveau de l'analyse et à celui de la réflexion herméneutique.

---

(6) P. Ricoeur, préface à Jésus, Mythologie et démythologisation de R. Bultmann, Paris, Le Seuil, 1968, p. 28.

L'absence de réference réelle du langage théologique à la réalité humaine est responsable de ce que l'on appelle couramment la perte de l'identité chrétienne. Il convient de nous demander d'abord si cette identité perdue n'est pas une pseudo-identité et si, plus grave que cette perte, ne subsiste pas l'oubli d'une différence, celle précisément qui sépare l'idéologie de la parole, l'image culturelle de la réalité. N'est-ce pas cet oubli qui engendre la sclérose onto-théologique qui consiste à identifier la visée au terme, le propos au suppôt, le verbe au réel ? Fides terminat non ad verba sed ad res. Mais est-il possible de rejoindre la res autrement que par le schéma interprétatif et culturel que draine le verbe ?

Pour qualifier d'un mot cette différence herméneutique, nous dirons qu'elle n'est ni théorique ni pratique mais poétique. Et elle l'est en un sens fondamental : c'est elle qui fait (ποιεῖν) ou qui fonde (stiften) la parole théologique comme telle. L'idée de différence nous le rappelle : le sujet dont traite la théologie est absent. Différence sans cesse recouverte par l'identité d'une parole pleine, oublieuse de sa visée interprétative, ou d'une parole objective "qui immobilise sous une lettre ultime le signifié qu'elle croit avoir trouvé" (7). Mais la langage parle par-delà cette retombée illusoire du discours : tout se passe comme si la chaîne des symboles tissait l'écriture d'une absence de sujet, absence qui définit la philosophie et, à un titre éminent, la théologie. Dieu n'est pas le plus haut Etant, nous dit Heidegger. Nous dirons : Dieu n'est pas un Réel (8) que le lan-

(7) R. Barthes, Critique et Vérité, Paris, Le Seuil, 1966, p. 74.

(8) Nous désignons par le réel en général le donné à l'état brut, à la différence de la réalité qui caractérise le réel en tant qu'il est interprété par l'homme.

gage atteint par le détour du symbole : en un certain sens, Dieu ne préexiste pas à l'acte de la fondation symbolique, il surgit, en tant que Réalité, du discours symbolique lui-même, sujet absent, Néant autour duquel le théologien "tresse une parole infiniment transformée" (9). Que l'on nous comprenne bien : nous n'entendons pas nous faire l'avocat du procès de Dieu ; nous voulons seulement dénoncer l'illusion de l'onto-théologie : celle d'une parole pleine, proférée par le sujet qui parle, et référée à un autre sujet qui écoute. L'acte affirmatif de la foi n'échappe pas à cette loi du discours : il passe d'abord par cette visée d'une absence, infiniment ouverte et refermée par la parole symbolique. De telles réflexions dépassent déjà l'objet de notre introduction, mais elles confirment notre propos : le discours du théologien est intérieur au langage du croyant puisqu'il compose lui-même la trame de cette absence éprouvée et vécue dans la foi.

E) THEOLOGIE ET PHILOSOPHIE.

Si dépendant soit-il, au plan du contenu, du langage évangélique de la foi, le discours théologique reste, au plan de la forme, tributaire du discours philosophique. Nous constatons que la problématique théologique s'est posée et a toujours évolué en fonction d'une problématique philosophique. On pourrait se demander ce qu'aurait été le langage chrétien sans celui de Platon, d'Aristote, de Descartes et de Kant. Le recours à la tradition illustre la double exigence qui lie la théologie à la philosophie : l'exigence critique et l'exigence herméneutique. Nous entrevoyons ainsi la raison fondamentale pour laquelle le discours théologique n'est pas matériel-

(9) Ibid., p. 70.

lement distinct de celui de la philosophie. La théologie ne conjugue-t-elle pas à la fois un questionnement philosophique et une réflexion herméneutique sur le phénomène chrétien ?

La manière dont s'est réalisée cette conjonction s'est modifiée au cours des âges. Même si aujourd'hui, l'idée d'une theologia regina scientiarum exerçant son empire sur les contenus de pensée est dépassée, il n'est pas rare que l'instance critique soit toujours assurée par la théologie au niveau des modèles du langage. Encore une fois, puisque nous visons d'abord l'analyse des présupposés culturels, nous ne voyons pas à quel titre les schèmes culturels de la théologie exerceraient sur les autres une quelconque juridiction. Pourquoi ne pas les confronter les uns aux autres, en les envisageant selon un rapport dialectique de critique ? Le théologien exige généralement trop peu de la philosophie : un outillage conceptuel grâce auquel il peut ordonner ses vieux modèles selon un ordre "moderne" plus satisfaisant. Il est rare qu'à l'inverse, il les remette en question dans leur structure à partir d'une analyse philosophique sérieuse.

II. ETAPES DU DEVELOPPEMENT.

Dans ce travail, nous empruntons ce dernier chemin, non en vertu d'un préjugé rationaliste - bien mal venu d'ailleurs à notre époque, - mais par un souci de mettre la foi à l'épreuve de l'intelligibilité. Intellectus quaerens fidem. Et nous exerçons cette réflexion non à l'endroit d'un thème donné, mais à partir d'une pensée qui, nous semble-t-il, a marqué en profondeur notre mentalité ou qui plutôt a su ramasser dans une interrogation dominante les nombreuses questions éparses que nous

nous posons sur nous-mêmes (10). Nous avons fait ce choix d'abord pour des raisons méthodologiques : la méditation de Heidegger se situe au carrefour de la phénoménologie philosophique et de la théologie herméneutique. Mais la validité de la méthode s'éprouve surtout à l'ampleur des problèmes qui, grâce à elle, peuvent être formulés : critique des notions fondamentales de sujet, de vérité, d'Absolu et des modèles dualistes de la métaphysique ; révision de la question traditionnelle de Dieu ; reconnaissance de l'auto-suffisance de l'homme et de son être-au-monde ; méditation sur l'essence poétique de la langue... Autant de questions qui, au regard du philosophe, s'articulent à une problématique commune : le Système anonyme qui commande le destin de la pensée occidentale et de la théologie chrétienne : la Métaphysique. En dévoilant les conditions et l'évolution de cette structura-

---

(10) Nous souscrivons au jugement de A. Vergote qui résume cette influence dans les quatre points suivants : "Peu de penseurs, écrit-il, ont aussi profondément marqué la philosophie de Dieu que Heidegger, et cela pour quatre raisons. Au niveau plus superficiel, son analyse de l'existence (son "anthropologie") a renouvelé le point de départ de l'ontologie en substituant à la pensée théorique du monde la phénoménologie de l'existence, être-au-monde ; par là même, Heidegger a introduit une exigence critique envers les catégories par lesquelles on avait coutume de penser l'être de Dieu (cause, sujet). En renversant l'a priori de l'anthropocentrisme moderne, Heidegger a rendu aux philosophes la dimension de la pensée de l'être. Par sa pensée de la différence être-étants, il a désolidarisé la question de Dieu de l'ontologie tout en ouvrant pour certains la possibilité de situer Dieu dans la différence ouverte, mais cela par l'appel à d'autres arguments que ceux qui relèvent de la pensée ontologique (l'analyse du sacré par exemple). Enfin, en prenant appui sur la pensée herméneutique, il a donné à l'être une dimension de parole qui a largement influencé les conceptions théologiques et philosophiques de l'être divin et du rapport religieux (La philosophie de la religion, dans : Revue philosophique de Louvain, 1970, n° 99, p. 387-388).

tion de la pensée, la critique de Heidegger se voudrait radicale, élevant ainsi au plan du Système certaines ébauches de critique jadis repérables à l'intérieur même du Système.

En prenant la réflexion de Heidegger comme centre de ce dialogue, nous sommes conscients d'une double difficulté. La première tient à la nature du propos examiné : bien que de formation théologique, Heidegger ne prétend nullement faire oeuvre de théologien. Loin de nous le projet d'assimiler le ton parfois mystique de cette pensée à l'expression d'un baptême de désir et de construire un heideggérianisme chrétien. Notre recherche essaiera plutôt de rejoindre le projet inhérent à la question de l'Etre au niveau des modèles sous-jacents au langage, communs à la philosophie et à la théologie.

La seconde difficulté concerne l'interprétation même de la démarche heideggérienne. Est-il possible, à ce plan des modèles, de dégager les éléments d'une problématique nouvelle ? On sait trop combien le maître de Fribourg a toujours manifesté de méfiance vis-à-vis de toute récupération théologique, de quelque nature quelle soit. Peu nous importe cependant telle ou telle déclaration de l'auteur : en aucun cas, elle ne doit être élevée au rang de norme pour infléchir la lecture du texte. En d'autres termes, seule une interprétation objective de l'écrit justifie le traitement ultérieur qu'on lui fait subir. Or, le problème central est de savoir si la pensée de l'Etre désigne un objectif à atteindre en transgressant les cadres de l'antique métaphysique - et alors le Sein ne signifie que ce que Heidegger en dit littéralement, - ou bien si elle est la voie d'un dépassement, toujours à reprendre, la visée oubliée sous-jacente à la métaphysique, la perspective utopique d'où l'on peut critiquer le Système sans s'en évader - et alors le Sein est le projet formel de tout dépassement possible, fût-il théologique -.

Tant en raison des affirmations explicites de Heidegger que de l'allure générale de sa méditation, qui est d'être une herméneutique de l'être constitué (Dasein) et de l'Etre constituant (Sein), nous penchons pour cette seconde interprétation. Pas plus qu'il ne convient de figer les concepts nietzschéens dans un sens univoque, en voyant dans la volonté de puissance ou dans l'éternel retour la ligne de démarcation d'une autre écriture, il n'est légitime d'assimiler la pensée de l'Etre à la frontière à traverser pour quitter la terra metaphysica. L'Etre ne nous donne pas le Modèle pour aller au-delà du Système, mais, en un temps de détresse, il nous dit la précarité des anciens modèles du Système et l'absence de nouveaux modèles permettant d'en sortir. Est-il d'ailleurs possible d'en sortir ? Nous sommes nés dans la caverne où nous vivons prisonniers. C'est pourquoi nous n'avons aucun scrupule, soit à lire parfois Heidegger à rebours de son propos, soit à tenter de le prolonger en substituant à l'Etre un modèle ontique (11). Cette sollicitation théo-logique infligée au texte se justifie à condition, d'une part, de lui garder son caractère strictement philosophique et de lui appliquer, d'autre part, un traitement analogue à celui auquel Heidegger soumet la métaphysique.

---

(11) Est ontique tout ce qui relève des déterminations théoriques, pratiques, institutionnelles, en un mot le domaine objectif historique de l'étant. Est ontologique la visée structurale, indéterminée en tant que telle, qui leur est sous-jacente. On pourrait assimiler cette dernière à une épure abstraite, reproduisant au terme d'une vague généralisation, la structure même de l'ontique. Heidegger fait précisément cette critique à l'endroit du transcendantal kantien. Nous verrons ultérieurement que l'Etre échappe à ce statut métaphysique puisque, définissant le sens et la finalité de tout contenu, il caractérise ce qui rend possible la connaissance interprétative du réel.

Nous commencerons par situer, dans une première partie, le "dict" de Heidegger par rapport à la théologie. Nous analyserons successivement les modèles scripturaires (Chapitre I) et traditionnels (Chapitre II) qui constituent le crypto-langage auquel il recourt pour dépasser le Système ; la critique qu'il formule à l'endroit de la surdétermination chrétienne de la philosophie par la théologie (Chapitre III) et de la structure théologique du discours métaphysique (Chapitre IV) ; enfin la visée cachée qui justifie cette critique et à laquelle correspond le crypto-langage examiné (Chapitre V).

Cet examen objectif nous fournira l'horizon d'une confrontation entre Heidegger et certains théologiens qui, de près ou de loin, se réclament de lui en cherchant à élaborer une problématique théologique originale. Deux possibilités s'offrent à nous : le chemin de la relecture existentiale, emprunté par R. Bultmann (Chapitre VI) et celui de la relecture transcendantale, pratiqué par K. Rahner (Chapitre VII). A l'issue de cette analyse, nous nous demanderons si ces deux entreprises herméneutiques satisfont au projet fondamental de Heidegger (Chapitre VIII) ; sinon, nous inverserons la perspective en nous demandant si une relecture théologique du discours heideggérien est possible et à quelles conditions (Chapitre IX).

Cette dernière question nous introduira à un débat fondamental, en élevant la confrontation précédente au niveau d'une réflexion théologique, qui ne cesse de transgresser le discours métaphysique sur la base duquel elle s'affirme pourtant. C'est donc par un retour au fondement de la métaphysique ou, comme dit Heidegger, par une répétition (Wiederholung) ou par une reprise de son impensé, que nous essaierons de voir la progression du discours théologique à partir de l'idée de tradition (Chapitre X), la loi de sa structuration à partir des

notions de symbole, de mythe et de métaphore (Chapitre XI) enfin les conditions de sa généalogie en partant de l'acte de l'interprétation (Chapitre XII).

En posant ces modestes jalons, nous poursuivons un double but : d'abord, fournir un exemple du dialogue qui, par-delà la métaphysique, continue de se nouer entre le questionnement théologique et l'interrogation philosophique ; ensuite tenter de débloquer la problématique théologique d'une conceptualité rigide, renforcée par l'idéologie du Système et cautionnée par une certaine anthropo-logie. Les éléments recueillis à travers l'énoncé des perspectives initiales (première partie), mis à l'épreuve dans une confrontation herméneutique (deuxième partie) et repris de façon synthétique dans la prospective finale (troisième partie), nous fourniront les éléments de réponse à une question que nous avons formulée au seuil de ce travail.

PREMIÈRE PARTIE

PERSPECTIVES THÉOLOGIQUES

CHAPITRE I

DIALOGUE DE L'ANALYTIQUE EXISTENTIALE ET DE L'ONTOLOGIE FONDAMENTALE AVEC L'ECRITURE.

Pour mieux circonscrire la problématique théologique impliquée dans la question de l'Etre, nous voudrions commencer par dégager les modèles dominants du langage heideggérien. Or nous rencontrons, au seuil de cette analyse, d'une part, une perspective générale de pensée inspirée de l'Ecriture et qui converge vers le thème du dépassement (Überwindung) de la métaphysique ; d'autre part, nous nous trouvons devant une série de schèmes scripturaires, exploités philosophiquement et qui constituent en quelque sorte les leviers épistémologiques menant à ce dépassement. En empruntant cette double direction, nous montrerons comment le retour herméneutique au langage authentique de la théologie commande chez Heidegger l'interprétation critique de la métaphysique occidentale.

I. PERSPECTIVE GENERALE.

A) ECRITURE ET TRADITION.

Deux idées maîtresses sont impliquées dans la visée ontologique de Heidegger. Précisons d'abord que le rapport établi par le philosophe entre la métaphysique et l'ontologie est pensé, nous semble-t-il, sur le modèle théologique de la relation vivante qui unit le texte de l'écriture à la tradition. Toutefois, l'inversion de la problématique métaphysique, exprimée dans la Kehre (1), nous invite à représenter celle-ci d'une tout autre manière : c'est l'horizon historique de la tradition qui commande la lecture de l'écriture et non le texte normatif de l'écriture qui règle l'expansion de la tradition. Cette orientation contient en germe une seconde idée dominante : l'articulation qui lie écriture et tradition est de type herméneutique ; ce qui signifie que le texte est déjà l'écriture d'une tradition et que, par conséquent, la loi de son interprétation nous est donnée dans la visée historique dynamique qui unit et sépare à la fois le message écrit et le témoignage traduit.

---

(1) La Kehre à laquelle nous ferons par la suite maintes fois allusion désigne le renversement du cheminement de la pensée dont témoigne Sein und Zeit. Au lieu de questionner l'Etre à partir de l'existence, Heidegger tente de situer d'emblée, dans l'éclaircie de l'Etre, les réalités de l'existence, de la pensée et du langage. Ce renversement, prévisible dès la conférence Vom Wesen der Wahrheit (rédigée en 1930 et publiée en 1943), est définitivement adopté avec la Lettre sur l'humanisme (1946). Nous le définirions volontiers, au plan méthodologique, comme étant le passage d'une visée transcendantale sur l'Etre (l'Etre étant l'horizon de l'existence) à une visée herméneutique intérieure à l'Etre (l'Etre étant l'éclaircie temporelle de la réalité humaine totale).

La parole ontologique n'est pas tombée du ciel : elle désigne avant tout l'aventure d'une tradition consignée par l'écriture métaphysique toujours faillible. Que nul ne prétende découvrir la clef de l'étrange destin de ce verbe en suivant la trace apparemment homogène et progressive qu'il laisse dans le texte de la pensée occidentale. La tradition, en effet, échappe à l'écriture dont elle est la loi : elle n'est rien en dehors de sa projection dans les diverses traditions qui représentent autant de relectures diversifiées de la réalité historique. Cette diversification est le signe du dialogue immémorial qui se noue entre la pensée et l'expérience, entre la réflexion et l'action, dialogue qui corrige les modèles hérités du passé en fonction des réalisations du présent et des possibilités tenues en réserve par l'avenir. Or ce sont précisément ces corrections effectuées au fil du temps qui épellent dans leurs différences le même verbe. En termes clairs, le langage métaphysique lui-même décrit la courbe du discours de l'Etre. L'ontologie représente donc l'hypothèse jamais réalisée d'une relecture convergente des multiples traditions qui n'épuisent jamais le sens de la tradition. Sans cesse renaît entre le texte écrit et le témoignage transmis une différence irréductible que Heidegger nomme tantôt le sens (der Sinn), tantôt la Vérité de l'Etre (die Wahrheit des Seins) (2).

B) PAROLE ET PROPHETISME.

Heidegger ne se veut pas philosophe, il se dit penseur (Denker), celui qui dénonce, à la manière des an-

(2) Nous donnons au terme de différence le double sens ontologique et temporel que lui reconnaît J. Derrida. Le thème de la différence conjugue à la fois l'idée de distance interprétative et de sursis temporel (voir J. Derrida, La Différance dans : Théorie d'ensemble, Paris, Le Seuil, "Tel quel", 1968).

ciens prophètes, l'aveuglement qui nous fait oublier le sens de cette différence. Aveuglement fatal qui nous cache cette loi de la loi écrite ou transmise : l'Etre ou l'esprit. Il s'en prend pourtant aux nabis de l'Ancien Testament qui, en prêchant le Dieu de la religion, détournent les fidèles des tâches concrètes de l'existence. Dans son commentaire sur Hölderlin, il remarque curieusement :

> "Les prophètes de ces religions ne s'en tiennent pas à cette unique prédication de la parole primordiale du sacré. Ils annoncent aussitôt le dieu sur lequel on comptera ensuite comme sûre garantie du salut dans la béatitude supra-terrestre. Qu'on ne défigure pas la poésie de Hölderlin avec le "religieux" de la "religion" qui demeure l'affaire de la façon romaine d'interpréter les rapports entre les hommes et les dieux" (3).

Ce jugement sévère dans lequel Martin Buber a vu un contre-sens (4) ne prétend nullement condamner la prédication des prophètes ni l'attitude religieuse des croyants. Il vise, d'une part, à jeter le soupçon sur le jeu de l'instinct moral qui cherche à opposer le religieux au sacré, le théologique au symbolique, le culte rendu au Très-Haut à l'entretien des "lieux" terrestres ; d'autre part, il dénonce une certaine interprétation idéologique de la religion selon laquelle le sujet évalue le monde et Dieu en termes de valeurs ou de vérités éternelles. Ceci dit, il reste que les prophètes d'Israël, tout en recourant au langage du symbole ou du mythe, n'ont cessé de critiquer l'attitude de ceux qui cherchent en

---

(3) Approches de Hölderlin, trad. par H. Corbin, M. Deguy, F. Fédier et W. Biemel, Paris, Gallimard, "Classiques de la philosophie", 1962, p. 146.

(4) M. Buber, Gottesfinsternis, Werke II, p. 509 ; cf. aussi Der Glaube der Propheten, Zürich, 1950.

Dieu un refuge et négligent la pratique du droit et de la justice ; ils ont démasqué sans trêve le confort fallacieux d'une religiosité hypocrite.

Heidegger est peut-être trop préoccupé de libérer l'esprit prisonnier de la lettre métaphysique. A la différence des prophètes d'Israël qui parlaient au nom de Dieu (Kô âmar Yahvé), les métaphysiciens parlent en leur nom propre : c'est la même parole oublieuse de l'Etre, quoique à des degrés divers, qu'ils annoncent depuis l'oracle d'Anaximandre (Der Spruch des Anaximander) jusqu'au mot de Nietzsche : "Dieu est mort" (Nietzsches Wort "Gott ist tot"). Ce dernier a trop compté sur la parole de son démon Zarathoustra qui annonce la domination du surhomme sur la terre après la disparition de l'homme traditionnel. Prophète de l'Ancien Testament, Nietzsche ne parvient pas à soustraire son interrogation à la pesanteur de la lettre et à la sclérose de la tradition métaphysique : "Nietzsche est le premier qui pose cette question : l'homme est-il, en tant qu'homme, dans son essence traditionnelle, préparé à cette prise de domination ? S'il ne l'est pas, que doit-il advenir de l'homme traditionnel pour qu'il puisse "soumettre" la terre et accomplir ainsi la parole de l'Ancien Testament ?" (5). Apôtre avare des droits de la subjectivité et du devoir de l'action créatrice, ce pélagien des temps modernes n'a pas assez compris que l'action et la pensée de l'homme ne survivent que par la grâce de l'interprétation : "Et pourtant ! Il se pourrait que l'homme traditionnel ait trop agi et trop peu pensé depuis des siècles" (6).

---

(5) Qu'appelle-t-on penser ? trad. par A. Becker et G. Granel, Paris, P.U.F., "Epiméthée", 1959, p. 53.

(6) Ibid., p. 23.

II. REFERENCES EXPLICITES.

A) ECRITURE ET ONTO-THEOLOGIE.

Heidegger est un penseur familer du Nouveau Testament qu'il cite volontiers. Très tôt, il se tourne vers St Paul dont il retient le thème de la structure eschatologique de l'existence chrétienne (7). Il n'hésite pas à se réclamer de lui pour montrer l'irréductibilité de la visée théologique et de la visée philosophique : "La théologie se résoudra-t-elle enfin à prendre au sérieux la parole de l'apôtre et, en conséquence, à considérer la philosophie comme une folie ?" (8). On peut contester cette exégèse : l'apôtre rejette, en effet, moins la prétention de la philosophie grecque qu'une certaine interprétation gnostique de la christologie ; l'attaque contre la philosophie grecque semble seulement indirecte (9). Toujours est-il que, fidèle à l'interprétation luthérienne, le philosophe rejette toute prétention théologique de la raison philosophique.

C'est à propos du problème du langage que Heidegger s'inspire plus volontiers de l'Ecriture. Dans

---

(7) Dans un cours inédit intitulé Einführung in die Phänomenologie der Religion (semestre d'hiver 1920-1921), Heidegger s'attarde à commenter deux passages, caractéristiques à cet égard, des épîtres de St Paul : 1 Thess., 4, 13 sq. et 2 Cor. 12, 1-10. Voir à ce sujet : O. Pöggeler, La pensée de Heidegger, Paris, Aubier-Montaigne, "Présence et pensée", 1967, p. 47-59.

(8) Le retour au fondement de la métaphysique, trad. par R. Munier, dans : Revue des sciences philosophiques et théologiques, 1959 (3), t. 43, p. 427. Voir aussi l'allusion au même texte (1 Cor. 1, 20) dans : Introduction à la métaphysique, trad. par G. Kahn, Paris, Gallimard, 1967, p. 20.

(9) W. Wilckens, Weisheit und Torheit, eine exegetisch-religiongeschichtliche Untersuchung zu 1 Kor. 1 u. 2, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1959.

Unterwegs zur Sprache, il avoue : "A ce moment, j'étais surtout préoccupé par la question du rapport entre la parole de l'Ecriture Sainte et la pensée théologico-spéculative. C'était, si vous préférez, le même rapport, à savoir le rapport entre le langage et l'Etre, mais insaisissable pour moi si bien que je cherchais vainement, sur bien des voies détournées et erronées, un fil conducteur" (10). Cette préoccupation l'entraîne à rejetter d'emblée la solution hégelienne : le langage n'est pas l'expression du discours de l'Esprit intérieur de la conscience humaine. Cherchant à caractériser le rapport de l'Etre au langage à l'image du rapport qui unit le Logos de l'Ecriture à la pensée théologique, il reconnaît que jamais le langage ne saurait épuiser l'Etre, pas plus que la formulation théologique ne saurait "saisir" la réalité du Logos. Le mystère enveloppe le discours humain quel qu'il soit : celui-ci n'est qu'une lente approximation de celui-là. D'ailleurs, ne doit-on pas situer le mystère dans la différence qui sans cesse se creuse, dans la Parole elle-même, entre la Réalité indicible et les mots qui voudraient la traduire ? Hegel a rendu le mystère transparent au langage ; Heidegger, au contraire, cherche à établir un langage plus conforme au mystère.

L'Etre n'est pas la cause ni la chose du langage : il est lui-même Parole. Heidegger compare curieusement la conception grecque de la langue à la conception biblique. Commentant un texte des Actes des Apôtres (Ac. II, 3, 4), il note que la langue y est présentée comme la γλῶσσα (Zunge), l'organon de l'Esprit-Saint (11).

---

(10) Unterwegs zur Sprache, Pfullingen, G. Neske, 1959, p. 96.

(11) Ibid., p. 203 : "Die Vulgata übersetzt : Et apparuerunt illis dispertitae linguae tamquam ignis... et coeperunt loqui variis linguis. Luther übersetzt : "Und es erschienen ihnen Zungen, zerteilt, wie von Feuer... Der hier gennanten biblischen Vorstellung von der Sprache geht schon jene griechische Kennzeichnung des Sprachwesens worauf, die Aristoteles in die massgebende Umgrenzung bringt..."

Par-delà cette représentation instrumentale et ob-jectivante, reçue par une certaine théologie de l'inspiration scripturaire, il cherche à fonder une interprétation phénoménologique : la langue (Zunge) n'est pas l'instrumentum de l'Esprit-Saint, elle est d'abord la figure du langage (Sprache) de l'Etre.

B) ECRITURE ET INTERPRETATION.

La philosophie doit se séparer de l'explication onto-théologique du langage, telle que Hegel l'a conçue. Le problème ne consiste pas à assigner une origine divine à la Parole. Heidegger veut substituer à la théorie logique de la langue qui, depuis Aristote, a imprégné la mentalité occidentale, une interprétation symbolique et poétique du langage. Dans Einführung in die Metaphysik, il remarque que le Logos, dans l'évangile johannique, désigne uniquement un étant particulier dans sa fonction de médiateur entre Dieu et l'homme. Cette représentation, poursuit-il, est au centre de la philosophie religieuse juive que Philon a élaborée. Mais, le Logos johannique ne permet pas d'élaborer une théorie du langage : il tend à chosifier le Logos d'Héraclite. Et le philosophe de conclure : "L'Evangile de la Croix est le Christ lui-même ; il est le Logos de la Rédemption, de la vie éternelle, Λόγος ζωῆς . Un monde sépare tout cela d'Héraclite" (12). Heidegger entend lever toutè équivoque : le contenu de sa pensée n'est pas d'essence religieuse, même si par ailleurs, il recourt à un vocabulaire et à des schèmes théologiques. A la limite, son dessein serait d'analyser les conditions de possibilité du langage théologique lui-même. Si la Révélation chrétienne lui a servi de point de départ pour penser la révélation de l'Etre,

(12) I.M., p. 142 ; cf. U.S., p. 14-15.

elle s'en distingue radicalement. Le détour par le transcendantal est, au préalable, nécessaire pour opérer le déblocage logique des concepts de la théologie traditionnelle. Ce n'est qu'ensuite que l'on pourra, à la lumière de l'analyse ontologique du langage, éclairer la Parole de la Révélation divine. Dans cette perspective, on serait tenté de dire que l'épreuve de la question de l'Etre pose les bases d'une démytho-logisation (Entmythologisierung) du langage théologique.

Cette remarque ne doit pas nous cacher l'analogie qui rapproche l'Etre du Logos néo-testamentaire. Comme l'Etre qui illumine l'homme, le Logos confère au croyant un être nouveau (Jn 1, 12 bis). Ce don - par lequel Dieu interpelle l'homme dans son être - est la promesse d'un accomplissement : celui d'une plénitude présente mais voilée qui renvoie à une Révélation future. Bien que la conception johannique du Logos utilise des schèmes de pensée de la métaphysique grecque, elle échappe, nous semble-t-il, aux critiques que Heidegger adresse à l'onto-théologie. La Parole de Dieu, en effet, ne propose aucune vérité toute faite, elle n'est pas un Verum figé, offert à la contemplation, mais le Don d'une réalité cachée (Jn 1, 16), qui conduit le croyant vers sa demeure future (Jn 8, 31 sq.).

La réflexion ontologique sur le langage se déploie à la manière d'une herméneutique. Notre auteur a découvert la fécondité de cette méthode chez Dilthey qui lui-même connaissait l'oeuvre du philosophe et théologien Schleiermacher. L'herméneutique est la science de l'interprétation des Livres Saints ; en un sens large, elle désigne la méthode pour tout genre d'interprétation, y compris celle des chefs-d'oeuvre de l'art plastique (13). Lorsque

(13) U.S., p. 97 : "Darnach kann die Hermeneutik, im passenden Sinne erweitert, die Theorie und Methodenlehre für jede Art der Interpretation, z. B. auch der Werke der bildenden Kunst, bezeichnen".

le qualificatif "herméneutique" est adjoint au mot phénoménologie, il prend une signification particulière : il ne caractérise pas l'usage second de l'interprétation, mais l'interprétation elle-même, ou, plus radicalement, l'essence même qui fonde toute interprétation (14). Or, l'ontologie est cette herméneutique initiale d'où découle toute possibilité d'explicitation. La phénoménologie est donc nécessairement "herméneutique", puisqu'elle annonce (ermêneuein, ἑρμηνεύειν) le phénomène originaire, clef de toute méthode : l'Etre de l'étant. A la visée transcendantale de Husserl, Heidegger oppose donc une visée herméneutique. Celle-ci, en dévoilant la portée interprétante de toute opération interprétative, pose la question la plus fondamentale qui soit, celle qui englobe toutes les autres et rend problématique le sens même du moi transcendantal, de la subjectivité du sujet et du discours de l'Esprit. Nous examinerons plus loin dans toute son ampleur l'horizon nouveau en fonction duquel Heidegger situe l'herméneutique.

III. MODELES SCRIPTURAIRES DE L'EXISTENCE : HERMENEUTIQUE ET EXEGESE.

A) EXISTENCE ET SOUCI.

La philosophie heideggérienne apparaît à maints égards comme une herméneutique apophatique, tant au niveau du langage qu'à celui de l'existence. L'auteur de Sein und Zeit, en effet, à la suite de Herder, Dilthey et Kier-

(14) Ibid., p. 97-98 : "Hermeneutik meint in S. u. Z. weder die Lehre von der Auslegungskunst noch das Auslegen selbst, vielmehr den Versuch, das Wesen der Auslegung allererst aus dem Hermeneutischen zu bestimmen".

kegaard, effectue une relecture ontologique du modèle chrétien de l'existentia. Mais puisque le développement de l'ontologie se règle sur celui de la phénoménologie, il propose une herméneutique qui s'en tient rigoureusement à l'épaisseur ontologique des phénomènes ontiques. Le silence de cette réflexion sur Dieu, sur l'au-delà, est lui-même commandé par la rigueur de la méthode. La théologie doit elle-même passer au creuset de la phénoménologie et écouter les appels de l'existence humaine avant de lui imposer une interprétation logique et souvent arbitraire. L'analyse existentiale convertit en silences les considérations généreuses d'une certaine théologie et oppose une fin de non-recevoir à toute surenchère. Dieu, la foi et la grâce ne sont pas des phénomènes intra-mondains. La Parole de la Révélation résonne dans le désert crucifiant d'une existence, jetée dans le monde, tentée de s'illusionner sur ses propres attitudes, vouée à l'échec, à la mort et au néant. L'Etre "laisse-être" (sein-lassen) l'étant comme Dieu "laisse-être" l'humain. En raison de ces nombreuses analogies avec le langage existentiel de la théologie biblique, R. Bultmann qualifie l'entreprise de Sein und Zeit de laïcisation de la conception néo-testamentaire de l'homme :

> "Karl Jaspers a transposé dans le domaine philosophique l'interprétation chrétienne de l'être qu'avait donnée Kierkegaard. Mais surtout, l'analyse existentiale du Dasein de Martin Heidegger semble n'être qu'une présentation profane et philosophique de ce que le Nouveau Testament avait perçu de la réalité humaine : l'homme existe historiquement dans le "souci" de lui-même, sur un fond d'angoisse ; il se trouve à chaque instant devant une décision entre le passé et l'avenir... Veut-il se perdre dans le monde des choses données, du "on", ou veut-il au contraire parvenir à l'authenticité en abandonnant toute assurance et en se rendant totalement libre pour l'avenir ? N'est-ce pas ainsi que le Nouveau Testament comprend l'homme ? Si l'on m'a objecté que j'interprétais le

> Nouveau Testament d'après les catégories heideggériennes de l'existence, c'est, je le crains, parce qu'on n'a pas voulu voir le problème tel qu'il existe en fait. Il me semble que ce devrait être une joie de découvrir que la philosophie voit déjà par elle-même ce que dit le Nouveau Testament" (15).

Il serait relativement aisé de vérifier ce jugement de Bultmann en partant de Sein und Zeit. La détermination heideggérienne de l'homme comme souci est bien une réinterprétation de la sollicitudo chrétienne (Sorgen =μεριμνᾶν, cf. 1 Cor. VII, 32 sq.) :

> "Déjà dans le Portique, μέριμνα était un terme consacré. On le retrouve dans le Nouveau Testament ; le terme de la Vulgate est sollicitudo. Si la présente analytique existentiale se trouve centrée sur le "souci", cette perspective s'est imposée à l'auteur lorsqu'il tenta d'interpréter l'anthropologie augustinienne - c'est-à-dire gréco-chrétienne - en fonction des principes fondamentaux établis dans l'ontologie d'Aristote" (16).

Le souci, tel que l'entend St Paul, est ambigu : il recouvre tout aussi bien l'inquiétude des "affaires du monde" (1 Cor. VII, 34 b) que celle des "affaires du Seigneur" (1 Cor. VII, 34 a). L'analytique existentiale ramène cette ambiguïté au jeu de la vie

---

(15) R. Bultmann, L'interprétation du Nouveau Testament, intr. et trad. de O. Laffoucrière, Paris, Aubier, édit. Montaigne, 1955, p. 163.

(16) L'être et le temps, trad. et notes de R. Boehm et A. de Waelhens, Paris, Gallimard, "Bibliothèque de philosophie", 9ème édit., 1964, p. 242 n. 2.

authentique et de la vie inauthentique (17). Le souci du monde qui prend la forme du bavardage (Gerede), de la curiosité (Neugier), de l'équivoque (Zweideutigkeit) est analogue au divertissement pascalien ou à la concupiscence des yeux telle que l'a comprise St Augustin (18). Sans doute cette quête de l'apparence est-elle naturelle à l'homme, mais elle risque de lui masquer la requête fondamentale de son être : le bavardage du monde étouffe la voix de sa conscience. C'est pourquoi la vie authentique est une conquête, jamais achevée, une lutte tragique qui résiste aux attraits de l'inauthenticité, une reprise continuelle de l'existence menacée de se perdre dans le monde.

B) MONDE ET PECHE.

Heidegger avoue qu'il donne au mot "monde" un sens proche de celui qu'il prend dans les épîtres pauliniennes et dans l'évangile de St Jean. La pensée chré-

---

(17) Dans l'essai Gelassenheit, Heidegger nous invite à user de la technique sans nous laisser accaparer par elle : "Nous pouvons utiliser les choses techniques, nous en servir normalement, mais en même temps nous en libérer, de sorte qu'à tout moment nous conservions nos distances à leur égard. Nous pouvons faire usage des objets techniques comme il faut qu'on en use. Mais nous pouvons en même temps les laisser à eux-mêmes comme ne nous atteignant pas dans ce que nous avons de plus intime et de plus propre. Nous pouvons dire "oui" à l'emploi inévitable des objets techniques et nous pouvons en même temps lui dire "non", en ce sens que les empêchions de nous accaparer et ainsi de fausser, brouiller et finalement vider notre être" (Sérénité, dans Q. III, p. 177). On peut rapprocher ce texte de 1 Cor., 7, 29-31 a : "Je vous le dis, frères : le temps se fait court. Reste donc que ceux qui ont femme vivent comme s'ils n'en avaient pas ; ceux qui pleurent, comme s'ils ne pleuraient pas ; ceux qui sont dans la joie, comme s'ils n'étaient pas dans la joie ; ceux qui achètent, comme s'ils ne possédaient pas ; ceux qui usent de ce monde, comme s'ils n'en usaient pas véritablement".

(18) E.T., p. 206, 211.

tienne ne comprend pas le "monde", à la manière grecque, mais "comme un titre désignant un mode foncier de l'existence humaine" (19). Précisément, pour St Paul (cf. 1 Cor. et Gal.), l'expression κόσμος οὗτος, "ce monde", ne signifie ni uniquement, ni en premier lieu un état de choses "cosmique", mais l'état et la situation de l'être humain, la façon dont celui-ci prend position envers le cosmos, la façon dont il en apprécie les biens (20). Cette détermination éthique comporte toujours une spécification temporelle : le monde englobe l'histoire humaine présente par opposition à l'autre monde dont l'évocation rend vaine toute sagesse humaine (21). Pour St Jean comme pour St Paul, il caractérise "la forme propre à l'être de la réalité humaine qui est foncièrement éloignée de Dieu ; c'est, purement et simplement, le caractère de l'être de l'homme" (22). Cette relation existentiale et horizontale qui lie l'homme à la terre fait contraste avec la relation transcendante et verticale qui relie l'homme à Dieu en Jésus-Christ :

> **"La signification centrale de cette notion de monde qui est pleinement anthropologique, nous la voyons exprimée dans le fait qu'elle forme antithèse avec la filiation divine de Jésus ; celle-ci est comme la Vie (ζωή) ; Vérité (ἀ-λήθεια), Lumière (φῶς)" (23).**

---

(19) Ce qui fait l'être-essentiel d'un fondement ou "raison", dans : Qu'est-ce que la métaphysique ? trad. par H. Corbin, Paris, Gallimard, "Les Essais", 1951, p. 71.

(20) Ibid.

(21) Ibid.

(22) Le grec précise cette double signification ontologique et temporelle du monde en utilisant soit le terme cosmos (le monde dans sa réalité ordonnée), soit le terme aiôn (le monde dans son acception temporelle).

(23) Ce qui fait l'être-essentiel..., dans Q.M., p. 72.

Le Nouveau Testament oppose donc l'univers du Logos à celui du cosmos ou de l'aiôn (cf. Jean 1), parce qu'il enseigne la transcendance de Dieu selon des images empruntées à l'espace. L'effort de Heidegger vise à réconcilier le Logos et le cosmos, l'Etre et l'être-au-monde, en substituant à la représentation spatiale de la transcendance une représentation à dominante temporelle. Il garde cependant du mot "monde" sa dimension existentielle : coupé de la Lumière du Logos, le cosmos devient le théâtre où se joue l'existence inauthentique de l'homme.

A la suite de St Paul, Heidegger situe le péché de l'homme dans la structure ambiguë du comportement (Verhalten) humain (24), dans ce combat incessant qui se livre en l'homme entre la "loi de la chair" et la "loi de la raison" : "Je découvre donc cette loi : quand je veux faire le bien, c'est le mal qui se présente à moi. Car je me complais dans la loi de Dieu du point de vue de l'homme intérieur ; mais j'aperçois une autre loi dans mes membres qui lutte contre la loi de ma raison et m'enchaîne à la loi du péché qui est dans mes membres" (Rom. 7, 21-23). Cette dialectique douloureuse est pour l'apôtre le signe de l'empire du péché qui habite en l'homme : "Si je fais ce que je ne veux pas, ce n'est plus moi qui accomplis l'action, mais le péché qui habite en moi" (Rom. 7, 20). L'échec de l'action et l'équivoque du comportement sont l'expression d'un mal profond qui se situe à la racine même de l'existence.

Les concepts heideggériens de chute (Verfallen) et de culpabilité (Schuldigsein) ne sont pas sans analogie avec le péché originel dont nous parle St Paul : négativité fondamentale, faute originelle qui précède et rend

---

(24) Ibid.

possible toute faute morale (25). Sans doute, Heidegger nous précise-t-il qu'il dégage là "une structure ontologique essentielle de l'être-là lui-même" et que cette analyse n'entend nullement se prononcer "au sujet de quelque corruption de la nature humaine". Il rappelle toutefois au théologien que "la foi et les visions du monde devront... faire retour vers les structures existentiales..." (26).

Le mal ontologique est la source de toute faute morale. On pourrait dire que, pour Heidegger, le péché réside dans l'oubli d'une culpabilité originelle exprimée par l'ambiguïté du comportement humain, dans le refus de se reconnaître coupable, en sorte que l'homme perd le sens du péché à mesure qu'il se perd dans le monde de la banalité quotidienne. La mort reste, à la limite, le seul antidote efficace contre ce vertige, l'unique remède qui puisse l'éveiller à la lucidité et à la liberté. Mais l'humaine finitude possède toujours la faculté de se distraire de la mort, de la projeter dans le bavardage et de ne pas l'assumer comme l'ultime possibilité de son salut, en reconnaissant sa faute. La fuite de la mort consacre l'éparpillement de l'existence ; celui qui se refuse à la mort se refuse à lui-même.

IV. MODELES SCRIPTURAIRES DE L'ONTOLOGIE.

A) LANGAGE DE LA FOI ET TRANSCENDANCE.

R. Bultmann n'a pas tort de qualifier l'analyse existentiale du Dasein de "présentation profane et philo-

(25) Voir à ce sujet : A. Doz, L'ontologie fondamentale et le problème de la culpabilité, dans : Revue de métaphysique et de morale, 1956 (2), p. 166-194.

(26) E.T., p. 220 ; Sein und Zeit, Halle, Niemeyer, 9ème édit., 1960, p. 306.

sophique de ce que le Nouveau Testament avait perçu de la réalité humaine". Ce jugement ne va cependant pas assez loin : aux yeux du phénoménologue et de l'homme tout court, l'existence croyante ne diffère pas de l'existence quotidienne, telle que Sein und Zeit l'analyse. Bultmann a tenté de "baptiser" cette conception profane de l'homme qui, par ailleurs, trouve plusieurs de ses racines dans le Nouveau Testament. Mais cette entreprise est-elle nécessaire ? Le langage théologique ne prendrait-il pas sa source dans le silence symbolique des réalités existentielles, dans le "non-dit" poétique du discours existential ? La discrétion du philosophe sur Dieu, sur l'au-delà de la mort n'est-elle pas le signe que la foi épouse la structure de l'être-là lui-même dont elle opère une reprise radicale, sans pourtant que rien n'en soit changé dans sa dimension intra-mondaine et phénoménale ? La philosophie de Heidegger serait ainsi susceptible de deux lectures : la première philosophique, la seconde théologique. Chacune d'entre elles serait l'envers l'une de l'autre. Tout dépendrait du "regard" que l'on porterait sur elle. Le théologien prolongerait la réflexion du philosophe, sans lui ravir son autonomie ni la plier à ses vues propres et le philosophe préparerait la réflexion du théologien tout en la situant au-delà de toute prise humaine. Le regard du théologien demeurerait respectueux de l'homme tel qu'il est ; sa parole prendrait appui sur le silence du philsophe ; sa foi serait une manière de concevoir la même existence, comme être-au-monde et être-pour-la-mort. Le domaine transcendant de la foi ne se définirait-il alors que de façon négative par rapport à la philosophie ? G. Marcel semble accorder crédit à cette hypothèse lorsqu'il affirme :

> "Le propre de l'acte de transcendance pris dans son ampleur est d'être orienté ; en langage phénoménologique, disons qu'il comporte une in-

> tentionalité. Mais, s'il est une exigence, un appel, il n'est pas une prétention ; car toute prétention est autocentrique ; et c'est sans doute par la négation de tout autocentrisme que le transcendant précisément se définit. Détermination toute négative, on l'accorde, mais qui dans cette négativité même n'est plus pensable que sur la base d'une participation d'une réalité qui me déborde et m'enveloppe, sans que pourtant en aucune manière je puisse la traiter comme extérieure à ce que je suis" (27).

Plutôt que de qualifier le projet de M. Heidegger de laïcisation du Nouveau Testament, nous préférons parler de sécularisation. Sa philosophie apparaît ainsi comme une réponse partielle à la requête de D. Bonhoeffer cherchant à établir une "interprétation non-religieuse des concepts bibliques" (nicht religiöse Interpretation biblischer Begriffe). G. Ebeling nous semble caractériser avec réalisme et équilibre cette entreprise nouvelle :

> "Il est nécessaire de souligner que le concept de l'interprétation non-religieuse n'est pas forgé pour relâcher les rênes du travail théologique, mais pour les tendre plus fortement ; ni pour jeter allègrement par-dessus bord la tradition des concepts bibliques et théologiques, mais pour s'en resaisir ; non pour tomber dans un jargon de snobs et de flibustiers, mais pour lutter pour que la Parole de Dieu arrive à s'exprimer à nouveau ; non pour jouer la vie contre la doctrine, l'action contre la pensée, mais pour inclure véritablement la vie dans la doctrine, l'action dans la pensée ; non pour rendre purement et simplement possible la compréhension aux incroyants, mais pour faire en sorte que nous-mêmes, théologiens, parvenions à une juste compréhension ; non pour proclamer l'interprétation non-religieuse comme étant l'Evangile, mais pour faire en sorte que, si cette interprétation s'avère conforme à son

---

(27) G. Marcel, Du Refus à l'Invocation, Paris, Gallimard, 12ème édit., 1956, p. 188.

objet, nous proclamions, à travers l'interprétation non-religieuse, le véritable Evangile" (28).

Le tort de R. Bultmann, nous le verrons, est de n'avoir pas respecté la démarche globale de la pensée de Heidegger. L'auteur de Sein und Zeit ne s'arrête pas à une réflexion sur l'existence humaine, il cherche à poser la question de l'Etre qui se déploie comme le mystère intérieur à l'existence elle-même. Or, l'ontologie heideggérienne a elle-même pour horizon la théologie biblique : le rapport de la Révélation de l'Etre au Dasein est déterminé sur le modèle du rapport de la grâce à la liberté humaine. Il existe, en effet, dans la relation de grâce, une double variation : la première est due à la disposition de l'homme qui l'accueille sans pouvoir s'approprier la plénitude du don qu'elle renferme ; la seconde tient à la Révélation elle-même : Dieu ne se découvre jamais en totalité au mortel incapable de le saisir. La grâce divine atteint l'homme en tenant compte de ses possibilités de réception : en se donnant, Dieu, en quelque sorte, se cache.

B) KERYGME ET HERMENEUTIQUE.

Le jeu insolite de l'Etre qui se voile en se dévoilant retentit en l'homme comme une Parole silencieuse de l'Esprit, comme le Verbe d'un appel. L'existence humaine, avant même d'apparaître sous la forme d'un donné ou de se réaliser comme un acte, s'annonce sous la forme

(28) G. Ebeling, Wort und Glaube, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1960, p. 123.

d'un "me voilà !" (29). Elle est Da-sein, le lieu où l'Etre s'incarne en devenant être-au-monde. Elle est ainsi à la fois le dépositaire et le messager d'une bonne nouvelle : elle annonce ce qui l'interpelle. Toute question qu'elle se pose, toute décision et tout engagement qu'elle s'impose ne sont-ils pas déjà des réponses au message qui la sollicite ?

Ce que signifie fondamentalement le terme Da-sein, c'est que l'homme est le hérault d'un kérygme (30). Idée centrale qui convertit la philosophie en une explicitation herméneutique d'une relation éthique : "Ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων,dit Héraclite lui-même : "Le séjour (accoutumé) est pour l'homme le domaine ouvert (das Offene) à la présence (die Anwesung) du dieu, (de l'insolite)" (31). Dévoiler ce séjour, ouvrir ce "le-là" (32), cet "ici" concret, historique et quotidien (καὶ ἐνταῦθα) "où les dieux sont présents" (εἶναι θεούς) (33), telle est la tâche qui s'impose à l'herméneutique : "L'expression "herméneutique" provient du verbe grec ἑρμηνεύειν, celui-ci se rapporte au substantif ἑρμηνεύς , que l'on peut rapprocher du nom du dieu Ἑρμῆς dans un jeu de pensée qui s'impose bien plus que la rigueur de la science. Ce dernier apporte le message du destin ; ἑρμηνεύειν est cette présentation qui apporte une nouvelle, dans la mesure où elle est capable d'écouter un message. Une telle présentation est l'explicitation de ce qu'ont déjà dit les poètes, eux-mêmes qui sont, selon le mot de Socrate dans le

---

(29) Lettre à Jean Beaufret, dans : Q. III, p. 157. Précisons dès maintenant que le mot allemand Dasein, d'usage courant depuis le XVIIIe désigne tout être dont la présence est empiriquement déterminée par la relation qui le rattache au monde. Heidegger va à l'encontre de cette signification commune en caractérisant du même terme la nature exceptionnelle de l'étant humain.

(30) J.P. Tafforeau, Heidegger, Paris, édit. univ., "Classiques du XXe siècle", 1969, p. 27, 35.

(31) L.H., dans : Q. III, p. 141.

(32) Lettre à Jean Beaufret, ibid.

(33) L.H., dans : Q. III, ibid.

dialogue de Platon ION (534e) : ἑρμηνῆς εἰσιν τῶν θεῶν , "messagers des dieux"... Il ressort clairement de cela, que ce qui est herméneutique ne signifie pas d'abord expliciter, mais avant tout apporter message et nouvelle" (34).

Le dépassement de la métaphysique inclut un double projet : d'abord rejeter le verbiage métaphysique qui dissout l'Etre dans la vacuité conceptuelle pour le saisir dans son inscription dans la vie facticielle et historique de l'homme ; ensuite exiger de la philosophie qu'elle soit avant tout une lecture exégétique de la structure kérygmatique du Da-sein. On voit ainsi se dessiner le cercle herméneutique qui relie le kérygme ontologique à l'exégèse existentiale. De ce cercle, l'homme est la figure vivante, la trace ineffaçable et ineffable. En renonçant à la sécurité trompeuse de la sagesse métaphysique (35), il expérimente l'absence de tout appui et

---

(34) U.S., p. 121-122 : "Der Ausdruck "hermeneutisch" leitet sich vom griechischen Zeitwort ἑρμηνεύειν. Dies bezieht sich auf das Hauptwort ἑρμηνεύς, das man mit dem Namen des Gottes Ἑρμῆς zusammenhangen kann in einem Spiel des Denkens, das verbindlicher ist als die Strenge der Wissenschaft. Er bringt die Botschaft des Geschickes ; ἑρμηνεύειν ist jenes Darlegen, das Kunde bringt, insofern es auf eine Botschaft zu hören vermag. Solches Darlegen wird zum Auslegen dessen, was schon durch die Dichter gesagt ist, die selber nach dem Wort des Sokrates in Platons Gespräch ION (534e) ἑρμηνῆς εἰσιν τῶν θεῶν "Botschafter sind der Götter"... Aus all dem wird deutlich, dass das hermeneutische nicht erst das Auslegen, sondern vordem schon das Bringen von Botschaft und Kunde bedeutet".

(35) Heidegger opère une transcription philosophique de l'opposition paulinienne entre la sagesse humaine et la folie de Dieu : "Car le Christ ne m'a pas envoyé baptiser, mais annoncer l'Evangile, et sans recourir à la sagesse du langage... Puisque en effet le monde, par le moyen de la sagesse n'a pas reconnu Dieu dans la sagesse de Dieu, c'est par la folie du message qu'il a plu à Dieu de sauver les croyants" (1 Cor. I, 17, 21 ; cf. II, 4).

perçoit dans le vide angoissant de son ex-sistence l'écho apocalyptique de la Parole silencieuse qui le pose dans l'Etre : "Cette catastrophe du Rien est donc comme l'apocalypse de l'Etre : le Dasein y est brusquement révélé comme hérault de cette Apocalypse, rapport herméneutique à l'Etre" (36). On pourrait à la limite se demander si l'écoute de cette interpellation n'est pas l'expérience d'une croyance, si la vocation ontologique du Da-sein n'est pas la réplique à une foi de l'homme en l'invocation que l'Etre lui adresse.

C) VERITE ET HISTOIRE.

Heidegger nomme "Vérité" cette expérience alternée de l'ouverture et de la recouverture de l'Etre. L'idée de la Révélation chrétienne invite le philosophe à dépasser le plan métaphysique de la vérité conçue comme "adaequatio rei et intellectus" pour chercher le lieu de cette Vérité, non dans l'esprit humain, mais dans la disponibilité même de l'existence à l'Etre ou plutôt dans le mouvement par lequel l'Etre se met librement à la disposition de l'existence. L'interprétation de l' ἀ-λήθεια s'est précisée au contact de la théologie de la Révélation : les explications étymologiques semblent être des accomodations brillantes qui ont moins valeur de preuves que d'illustrations.

Il est un point plus important qui rapproche la conception heideggérienne du dévoilement de l'Etre et l'expérience biblique de la vérité : la Vérité entretient un rapport essentiel avec l'Histoire, elle est, au sens originel, Tradition. Dans la Bible, la vérité caractérise

(36) J.P. Tafforeau, op. cit., p. 58-59.

la fidélité envers lui-même d'un Dieu qui s'engage à maintenir l'Alliance à travers les vicissitudes et les avatars de l'histoire humaine. La racine hébraïque (aman) du mot אמונה, vérité, évoque justement l'idée de stabilité, de confiance, de fermeté. A la fidélité de Dieu répond celle du Peuple élu. Ainsi, le sens biblique de ce terme ne vise pas d'abord un contenu abstrait qui s'adresse à l'intelligence, mais une expérience : la mise à l'épreuve de la fidélité de Dieu et celle de l'homme, celle-ci n'étant que la réponse à celle-là. La Septante qui traduit souvent le mot "amen" par " ἀληθῶς " confirme la justesse de cette interprétation, exploitée et développée par le philosophe. L'Etre déploie au cours de l'histoire, sous différentes formes, sa propre ouverture qui éveille l'homme à la compréhension de soi et à la rencontre de l'autre. Le mot ἀλήθεια s'enrichit donc d'une dimension ontologique et historique, ignorée de la réflexion des Grecs :

> "Grec, cela ne signifie pas, dans notre façon de parler, une propriété ethnique, nationale, culturelle ou anthropologique ; grec est le matin du destin sous la figure duquel l'être même s'éclaircit au sein de l'étant et prend en son appel une futurition de l'homme qui, en tant qu'historiale, a son cours dans les différents modes selon lesquels elle est maintenue dans l'être ou délaissée par lui, sans pourtant jamais en être séparée" (37).

La conception de la Vérité commande celle de l'histoire. La métaphysique déroule l'histoire de la fidélité ou plutôt de l'infidélité de la pensée et de

---

(37) Chemins qui ne mènent nulle part, trad. par W. Brockmeier et F. Fédier, Paris, Gallimard, "Classiques de la philosophie", 1962, p. 274. Les grecs ne possèdent pas le monopole de la vérité, mais ils sont en quelque sorte les dépositaires de la vérité dont la lumière éclaire chaque étape de l'histoire de la métaphysique.

l'existence au mystère qui les enveloppe. Les oracles de Parménide, d'Héraclite ou d'Anaximandre, les "dicts" des penseurs jusqu'au mot de Nietzsche : "Dieu est mort", modulent, sur des registres différents, la même interrogation et la même interpellation. L'histoire est tradition, puisqu'elle nous livre la Parole de l'Etre, déformée par l'onto-théologie, récupérée par l'idéologie, "soufflée" par l'axiologie, étouffée enfin par l'empire de la technique. Elle déroule la perpétuelle déhiscence de l'Etre qui s'accomplit dans la différence ontologique dont l'homme est le "Logos", celui qu'elle saisit, avant même qu'il n'ait soupçonné l'étonnante proximité de sa présence envoûtante.

La philosophie dit l'expérience de la Vérité de l'Etre qui se donne à l'homme. Pour Hegel, elle se confond avec le devenir de l'élévation au Concept, avec la représentation de l'implicite initialement présent dans la conscience : "Das Resultat ist nur darum dasselbe, was der Anfang (ist), weil der Anfang Zweck ist" (38). L'histoire emprunte le tracé circulaire de l'auto-genèse du Système (39). Pour Heidegger, au contraire, jamais la compréhension de l'Etre n'aura raison de l'Etre. L'expérience philosophique est la mise en oeuvre de la distinction de l'Etre (Présence) et de l'étant (représentation) ; la pensée ne domine jamais l'articulation de ce rapport :

---

(38) Phänomenologie des Geistes, Hamburg, F. Meiner, 6. Aufl., 1952, p. 22.

(39) Dans son commentaire sur la conception de la liberté selon Schelling, Heidegger écrit en jouant sur les mots : "System ist das Gefüge des Seienden im Ganzen, welches Gefüge sich selbst weiss im absoluten Wissen" (Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit : 1809), Tübingen, M. Niemeyer, 1971, p. 77.

elle a parfois l'illusion de la maîtriser dans un système quelconque, mais cette illusion n'est qu'une figure possible de ce rapport lui-même qui déborde toute représentation ob-jectivante. L'histoire déroule donc le devenir interminable de l'articulation de ce rapport ; elle est le langage du refus du Système. Aussi la méditation philosophique ne débouche-t-elle pas, comme chez Hegel, sur l'attention de l'Esprit à sa propre présence ou sur le recueillement du Concept sur lui-même : elle reste toujours ouverte à un au-delà d'elle-même, à une attente qui dépasse ses possibilités présentes, à une Histoire (Geschichte) principielle qui donne tout son sens à un enchaînement temporel des événements intra-mondains.

D) ESCHATOLOGIE, TRADITION ET GRÂCE.

L'histoire se transforme en eschatologie de l'Etre : "Le recueil de ce dis-cès comme rassemblement (λόγος) de l'extrême (ἔσχατόν) de son essence jusqu'alors de mise, est l'eschatologie de l'être. L'être même, en tant que destinal, est lui-même eschatologique" (40). Heidegger précise qu'il n'entend pas "le mot d'eschatologie comme le titre d'une discipline théologique ou philosophique", mais dans le sens hégelien de la Phénoménologie de l'Esprit (41). La réflexion du savoir absolu ne traduit, en effet, qu'une phase, bien qu'essentielle, de l'histoire : celle où l'Etre se contemple dans le miroir de la spéculation et s'éprouve dans "la subjectivité absolue de la volonté inconditionnée de la volonté" (42). L'eschatologie se fige dans l'Absolu de la conscience

(40) Ch., p. 267.

(41) Ibid.

(42) Ibid. La subjectivité caractérise la pensée qui pose l'être comme le subjectum dernier. Elle est l'accomplissement de la subjectivité qui garantit la transcendance du sujet fini ou du sujet absolu.

devenu conscience de l'Absolu, s'estompe dans le mirage de la fin devenue adéquate à l'origine. Sans doute, l'auteur de Sein und Zeit admet-il, à la suite de Hegel, que toute pensée est un ressourcement (Heimkunft) à la tradition et, par conséquent, un pas en arrière (Schritt zurück), un souvenir (Andenken). Plus fidèle que lui, cependant, à la perspective chrétienne de l'eschatologie, il refuse de faire coïncider rétrospectivité et prospectivité. L'histoire développe les phases d'une même Révélation, déjà effectuée à l'aurore de la philosophie grecque, mais jamais le matin de la destination n'atteindra son épanouissement dans le Destin de l'Espérial.

La temporalité est tendue entre deux termes mobiles : celui de la Vérité abyssale de l'Etre et celui de la compréhension, figuration symbolique de l'Etre par l'homme. Or, ce dernier pôle se confond avec le mystère même de l'existence que n'épuisent pas les visions partielles de l'humanisme occidental. L'histoire qui éclôt dans le mouvement généreux de l'Etre en expansion se constitue d'elle-même. Tradition inaliénable où il est impossible d'entrer et de sortir, elle se confond avec le Temps lui-même, "das ἐκστατικόν schlechtin", dont la source n'est jamais tarie par le flux continuel qui s'étale indéfiniment dans l'aventure terrestre de l'homme. La différence ontologique, cet écart irréductible qui s'inscrit entre l'Etre, dont l'essence est insondable, et les figures successives qui l'incarnent sans le consommer, est le ressort même de l'histoire humaine.

L'avenir est l'éclosion d'un germe originel et le Destin, l'accomplissement d'une prédestination. Conception qui rappelle celle de l'Ecriture : l'avenir est pensé en relation avec le passé dont il est l'assomption (Wiederholung). L'eschatologie nous est présentée comme

une création renouvelée : la Promesse est une reprise de la création première, l'Alliance, un retour à l'unité paradisiaque primitive. Toutefois, l'avenir n'est pas une simple réédition du passé, puisqu'il en assure le dépassement. C'est pourquoi la fin de l'histoire n'est pas le miroir des origines ; l'ordre de la Promesse est supérieur à celui de la réalité donnée dont il annonce le sens. L'horizon de la grâce éclaire rétrospectivement l'initiative de la création. Entre le passé et l'avenir se dessine donc l'espace d'une différence qui débouche sur le Don de la grâce et qui ouvre l'histoire à une plénitude toujours à venir. L'éclosion du germe va à la rencontre d'un complément que le temps ne possède pas encore totalement.

Cet arrière-fond scripturaire de la méditation heideggérienne nous fournit la clef de l'interprétation du concept nietzschéen de l'éternel retour. Peu importe le "quoi" (le "même" qui revient), seul compte le "comment". Il n'existe aucun contenu aux yeux du penseur qui a retourné sa façon de voir, qui s'est détaché de la contingence des faits pour s'ouvrir aux possibilités prometteuses de l'avenir. Il faut d'abord s'ouvrir au "comment" pour comprendre le "quoi" (43). Heidegger

---

(43) Nietzsche, Pfullingen, G. Neske, t. 1, p. 447 ; cf. Nietzsche, trad. par P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1971 : "Mais d'où vient que l'accent soit mis si essentiellement sur la manière de penser la pensée du Retour et sur ses conditions ? De quoi d'autre, sinon de cela même que la pensée donne à penser, donc de son contenu ? Conformément à quoi, dans notre description, le contenu ne reste pas à l'arrière-plan comme il le semble d'abord, il s'affirme bien plutôt d'une façon particulière par l'urgence des conditions requises pour penser ce contenu. Dans cette pensée, ce qui se doit penser se rabat en contrecoup sur celui qui le pense, comme venant l'assaillir, par la manière dont il doit penser ; et cela derechef uniquement pour l'engager dans ce qui est à penser".

trouve chez St Paul le modèle directeur de cette relecture : ce ne sont pas "les temps et les moments" (1 Thess. 4, 13 sq.) qui importent désormais, mais l'attitude du croyant tendu de tout son être vers le Retour de son Seigneur (44). Le sens de l'histoire est transcendant à ses contenus et à ses réalisations. Par-delà le chronos, le croyant vise le Kairos, sans pour autant négliger l'être-au-monde.

Heidegger reproche à Hegel d'avoir rendu la finalité du temps transparente à ses contenus (idées, institutions, Idée). La Vérité, en effet, éclaire le processus historique, sans qu'elle ne fasse elle-même l'objet d'une appréhension conceptuelle ; elle commande la réalisation des contenus, sans jamais se réduire à ceux-ci ; elle est la différence qui sépare le quomodo du quid. La Phénoménologie de l'Esprit consomme le meurtre de la tradition, en projetant l'eschatologie dans la Parousie. A l'impatience du concept qui se hâte de conquérir, par la méditation des contenus, la présence lumineuse à lui-même, Heidegger substitue l'attente de l'Etre qui, déjà présent à l'histoire, l'oriente vers une Présence sans cesse différée :

---

(44) Philip. 3, 13-16 : "Je ne me flatte point d'avoir déjà saisi : je dis seulement ceci : oubliant le chemin parcouru, je vais droit de l'avant, tendu de tout mon être, et je cours vers le but, en vue du prix que Dieu nous appelle à recevoir là-haut, dans le Christ Jésus. Nous tous qui sommes des "parfaits", c'est ainsi qu'il nous faut penser ; et si, sur quelque point, vous pensez autrement, là encore Dieu vous éclairera. En attendant, quel que soit le point déjà atteint, marchons toujours dans la même ligne".

> "Si nous pensons à partir de l'eschatologie de l'Etre, il nous faut attendre un jour le jadis de l'aurore dans le futur de l'à-venir, et apprendre aujourd'hui à méditer le jadis à partir de là" (45).

Le Destin ne recouvre donc pas le cours implacable de la fatalité ou le discours nécessaire de l'Esprit, il est la réalisation d'un Don initial dont la plénitude se refuse à l'histoire : le "destin attend ce que devient la semence" (46).

La notion de "grâce prévenante" qui est à la base de la vision heideggérienne de l'histoire, sert aussi à éclairer le rapport de l'Etre à la pensée et à l'existence. L'interrogation désigne la "piété de la pensée" (die Frömmigkeit des Denkens) qui exclut la violence pélagienne de la représentation ; la réflexion signifie "Mémoire", parce qu'elle renferme une reconnaissance du Don de l'Etre :

> "Dans son dire premier, Mémoire signifie donc autant que "Recueillement auprès..." (Andacht). Ce mot ne peut avoir une nuance particulière de piété et de dévotion, il ne peut désigner le recueillement de la prière que parce qu'il signifie déjà cet assemblement dans tout l'être qui se rapporte à ce qui est la Vierge, à ce qui est toute Grâce" (47).

Antérieure à toute pensée partielle (Gedanke), se profile donc sur l'écran mythique de l'esprit infini une Pensée totale qui, enveloppée dans l'Etre, est essentiellement

---

(45) Ch., p. 267.

(46) Ibid., p. 274.

(47) Q.P., p. 239 ; cf. p. 153.

"Mémoire" (Gedanc). Comment le recueillement de la pensée sur elle-même se ferait-il sans l'accueil du Tout-Autre ? Toute parole (sprechen) est donc correspondance (entsprechen) ; toute écoute (hören), un exaucement (erhören) ; toute pensée (denken), une reconnaissance (danken) :

> "Mais cette pensée ainsi adressée n'est pas quelque chose dont nous prendrions l'initiative de notre côté, et que nous apporterions comme pour rendre un cadeau... Cette pensée fidèle, qui en tant que pensée est déjà la vraie reconnaissance, n'a pas besoin pour être reconnaissante de "s'acquitter" ni de "mériter". Une telle reconnaissance n'est pas un remboursement ; elle demeure en revanche une oblation, par laquelle nous laissons pour la première fois dans son Etre Ce qui proprement donne à penser... Une telle pensée reviendrait à "rendre grâce" à ce qui donne le plus à penser en le mettant dans sa propre ab-soluité, qui le garde en lieu sûr, invulnérable, dans sa question" (48).

E) CREATION ET REVELATION.

La philosophie de Heidegger est une longue méditation du mystère de l'Etre qui se pose indépendamment de notre activité (Zutun) et de notre mérite (Verdienst) au coeur même de notre existence et de notre réflexion (49). L'axiome de Parménide : "ἔστι γὰρ εἶναι " en est déjà une approche. Mais Heidegger propose de le relire

---

(48) Ibid., p. 239 ; cf. Essais et Conférences, trad. par A. Préau, Paris, Gallimard, "Les Essais", 1958, p. 78.

(49) Conférence de Fribourg intitulée Zeit und Sein (1962). Voir la traduction de F. Fédier Temps et Etre, dans L'endurance de la pensée, Paris, Plon, 1968, p. 26.

selon la grille chrétienne des rapports de la grâce et de la liberté humaine. Au "es ist" des Grecs, qui risque de négliger la dimension historique de l'homme, il convient de substituer la formule "Es gibt" qui identifie le Don de l'Etre à l'expérience de la temporalité. L'histoire humaine puise son sens dans cette profusion généreuse (Geben) qui est à l'origine de son Destin (schicken, Geschick) : "L'être, en tant que donation de cet Il y a, a sa place et est à sa place dans ce donner" (50). L'Etre se donne à l'homme sous forme d'une tradition mystérieuse (Ereignis) qui ne cesse de l'interpeller. Allons même plus loin dans l'expérience de cette pensée apophatique : en dehors de cette Présence (Anwesen) qui rassemble l'homme dans son essence (Gewesen), il est impossible de dire l'être de ce dernier. Toute question qui porte sur la "nature" de l'Etre ou sur le rapport (Sachverhalt) fondamental qui se noue entre cet Evénement et celui de l'existence humaine reste donc sans solution. Une telle problématique vient toujours trop tard : convertir le mystère en problème, c'est s'atteler à une tâche perdue d'avance, c'est s'engager dans la voie sans issue explorée par l'ensemble de la métaphysique occidentale.

La notion de création reste subordonnée à celle de Révélation. On pourrait dire que le penseur critique ici une certaine représentation de la création (rapport cause-effet) à partir de son idée de "Tradition" de l'Etre. Il est, par ailleurs, certain que le récit yahviste de la Genèse suppose l'arrière-fond théologique du rapport de grâce, exprimé par le thème biblique de l'Alliance de Dieu avec son peuple. C'est l'expérience de l'Amour de Dieu qui a commandé dans l'Ecriture la réflexion sur l'origine du monde : le Dieu-Père ou le Dieu-Epoux est devenu le Dieu-Créateur.

---

(50) Ibid., p. 25.

La conception heideggérienne de la Révélation ontologique implique une certaine idée de création. On sait que notre auteur critique toute représentation instrumentale de la production du monde par un Dieu qui serait la cause du monde, à l'image de l'ingénieur, artisan de sa machine. Cependant, s'il rejette toute explication logique de la création, il le fait au nom d'une interprétation ontologique : la notion d'efficience spatiale s'efface à ses yeux devant la notion de dépendance temporelle. Puisque l'Etre envoie l'homme dans le monde, la relation d'être-au-monde exprime l'envers de celle de l'Etre au monde. Aussi le Dasein entretient-il avec l'Etre le même type de relation que celle qui rattache la créature à Dieu :

> "Nous disons de l'"Etre lui-même" toujours trop peu lorsque, en disant l'"Etre" nous laissons de côté l'être pré-sent à l'être-de-l'homme et méconnaissons ainsi que cet être de l'homme constitue lui aussi lui-même l'"Etre". De l'homme également nous disons toujours trop peu, lorsque, en disant l'"Etre" (non l'être-homme), nous posons l'homme à part pour lui-même, et ne le mettons en relation avec l'"Etre" qu'après l'avoir ainsi posé. Mais nous disons aussi trop, lorsque nous prenons l'Etre comme l'omnitudo realitatis et par conséquent l'homme comme un étant particulier parmi d'autres (plantes, animaux), puisque nous les mettons tous deux en relation ; car il y a déjà dans l'être de l'homme la relation à ce qui est déterminé comme "Etre" par le recours à... la réquisition de... au sens de l'Usage, et qui par conséquent est arraché à son prétendu "en soi et pour soi". La doctrine de l'"Etre" chasse la représentation d'une difficulté dans l'autre, sans que la source de cette aporie veuille se montrer" (51).

---

(51) Contribution à la question de l'être, trad. par G. Granel dans Q. I, p. 227-228 ; texte all. Zur Seinsfrage, Frankfurt/a./M., V. Klostermann, 1959, p. 27-28.

Il serait insuffisant et superficiel de penser que le Sein se définit en dehors de toute relation avec l'homme (Dasein) ou que cette relation surviendrait après coup pour relier deux termes déjà en présence. Inversement, il serait excessif de considérer le Dasein comme une partie d'une totalité enveloppante : la spécificité de l'homme, d'abord absorbée dans l'uniformité ontique, serait repensée à l'intérieur d'une hiérarchie des étants. La relation au Sein, au contraire, est incorporée à l'homme qui, de ce fait, est constitué être-là. Celui-ci, essentiellement relatif à celui-là, exige, en quelque sorte, cette relation (das Beziehen im Sinne des Brauchens) pour se dévoiler. Le rapport de l'Etre à l'homme est conçu à l'image du rapport du Créateur à la créature ; le créé n'est pas relié après coup à Dieu, n'étant pas une partie de Dieu : il est radicalement par et dans sa relation à Dieu. Puisqu'il est impossible d'objectiver cette relation créatrice d'être, on peut affirmer qu'en un sens, et du point de vue relatif du créé, Dieu a besoin de la création pour s'y manifester. Cette affirmation ne choque pas dans la perspective heideggérienne qui ne distingue pas entre la "Révélation" de l'Etre et la "création" par l'Etre. L'Etre crée en se révélant ; le Don qu'il déploie constitue l'homme. L'arrière-plan théologique de sa réflexion permet au philosophe d'éviter deux excès : l'extrinsécisme objectiviste et l'immanentisme idéaliste. L'Etre n'est ni séparé de l'homme ni construit par sa connaissance, il ne se trouve ni refoulé dans la transcendance ni dilué dans l'immanence : le processus par lequel l'être-là se transcende dans l'Etre exprime l'envers de l'événement par lequel l'Etre s'essencifie en lui.

& &

&

Nous retiendrons deux conclusions à l'issue de cette analyse. D'abord, le langage heideggérien nous offre l'illustration d'un dialogue inédit entre la philosophie et la théologie sur la base de l'Ecriture, dialogue qui se noue moins au niveau des contenus que des modèles de pensée. S'emparant de schèmes théologiques, le philosophe les critique, les interprète et dégage leur signification archéologique. Rien ne s'oppose à ce qu'ils soient à nouveau consacrés par une reprise théologique respectueuse du sens ultime que leur a reconnu la pensée. A quelles conditions et selon quels procédés une telle reprise est-elle légitime et profitable ? Nous laissons cette question ouverte pour l'instant. Contentons-nous de souligner que le langage de Heidegger parcourt de façon originale le cercle herméneutique qui, dans le cadre de la philosophie occidentale, relie l'interrogation de la pensée à la question de la foi. Cercle dont les jeux linguistiques et les enjeux culturels de toutes sortes masquent le tracé et que mime ironiquement la clôture métaphysique d'un système conceptuel qui a enfermé dans un même champ la théologie et la philosophie.

Les modèles de ce langage ne sont pas des épures conceptuelles, ils expriment l'ordre d'une tradition. Telle est, nous semble-t-il, la seconde préoccupation propre à Heidegger : tenter de rejoindre, en prenant appui sur le modèle d'une vérité saisie dans l'expérience de son dévoilement historique, la racine commune à la souche hébraïque et à la souche grecque de la théologie chrétienne :

> "Dans la croyance judaïque et chrétienne la vérité est la fidélité qui doit être gardée à travers l'histoire qui change et qu'il faut assumer. La vérité et la fidélité qui se souvient, qui n'oublie pas l'alliance une fois conclue et sait, dans une telle souvenance, qu'elle doit la gratitude, appartiennent l'une à l'autre.
>
> Philosophie et théologie occidentales sont l'affrontement sans cesse renouvelé entre le concept gréco-métaphysique et le concept judéo-chrétien de la vérité" (52).

Heidegger est-il parvenu à mettre fin à cette lutte amoureuse ? Il semble qu'il ait tiré une leçon de modestie de la tentative audacieuse de Hegel. Le but qu'il poursuit n'est pas de mettre fin à cette tension entre la foi et la pensée, mais d'accuser la déchirure qui les sépare et à l'intérieur de laquelle l'une et l'autre doivent apprendre à coexister dans le respect de leur visée spécifique et dans la fidélité à une Origine que la métaphysique occidentale a toujours déclarée commune. C'est par rapport aux interprétations traditionnelles de ce dialogue que nous voudrions maintenant situer la problématique de notre philosophe.

---

(52) O. Pöggeler, op. cit., p. 123.

CHAPITRE II

SITUATION DU PROPOS HEIDEGGERIEN DANS LA TRADITION DE LA THEOLOGIE SPECULATIVE ET MYSTIQUE.

Avant d'analyser la situation explicite de la philosophie de Heidegger par rapport à la théologie, il nous semble, au préalable, instructif de dégager les divers courants religieux dont elle se réclame. Nous pensons trouver dans cette recherche une perspective originale, propre à éclairer sous un jour nouveau le "non-dit" qui commande la problématique de l'Etre. La théologie ne parle-t-elle pas à partir du vide "impensé" de la réflexion ou de l'appel silencieux de l'ex-sistence ? S'il en est ainsi, l'apophase ne désigne pas une façon négative de s'exprimer, fondée sur la négation, mais une façon positive de signifier sans rien dire, articulée au discours de la finitude humaine.

Nous nous proposons de relever d'abord les analogies existant entre l'ontologie fondamentale et la théologie spéculative, puis entre l'interrogation centrale de Sein und Zeit et celle de la théologie de l'existence ; enfin nous mettrons en dialogue le langage de la question philosophique de l'Etre avec celui de l'expérience spirituelle du mystique (1).

I. LA THEOLOGIE SPECULATIVE.

A) LE NEO-PLATONISME.

Il existe un parallélisme frappant entre le mouvement de la pensée heideggérienne et la réflexion plotinienne. Le Dasein, jeté dans le monde, évoque l'âme projetée dans l'univers sensible. Celui-là éprouve dans son être une déchirure analogue à celle que celle-ci éprouve entre elle-même et l'Intellect dont elle est issue. L'âme, illuminée par l'Absolu, découvre en sa lumière les "onta", de même que le Dasein, revendiqué par l'Etre, perçoit dans son ouverture les étants intra-mondains. Mais la vision limitée de l'un et de l'autre, provenant de leur séparation d'un au-delà transcendant, déploie autour d'eux une frange d'obscurité. Or, c'est cette incapacité d'apercevoir la lumière qui détermine la représentation des objets sensibles sous la forme

(1) Notre analyse ne suit pas un ordre chronologique mais logique. Elle cherche à mettre en lumière les pôles de la problématique heideggérienne : la dimension ontologique et temporelle offerte par la théologie spéculative (méditation néo-platonicienne sur l'Absolu, réflexion de la scolastique et de l'idéalisme sur l'être, interprétation hégelienne de l'histoire) ; la dimension existentielle inaugurée par St Augustin et consacrée par Pascal, Luther, Kierkegaard ; enfin l'articulation de ces deux orientations en fonction d'une perspective mystique, élaborée particulièrement à l'ombre de Maître Eckhart.

d'une projection des rapports intelligibles dont l'apparition du modèle règle l'harmonie. Pour Plotin comme pour Heidegger, le temps est bien la figure même de l'extériorité (2), mais pour le premier, cette extériorité est la traduction négative de notre référence à l'Absolu, alors que pour le second, elle indique la relation que le Dasein entretient avec le néantir de l'Etre. Si l'Intellect est le miroir qui reflète la présence de l'Absolu, l'Etre est le chiffre de l'absence de tout Absolu. C'est pourquoi, n'étant pas l'objet d'une intuition, il ne constitue pas un monde intelligible à part, superposé au premier. La pensée heideggérienne ne suit pas le chemin facile de l'entendement : elle épouse le tracé sinueux de l'existence (3).

La Kehre rappelle curieusement les deux voies de la conversion et de l'ascension plotinienne. L'ontologie assure la reprise de l'analytique existentiale à partir du "projet" de l'Etre. Mais ici la génèse n'est pas la reproduction de l'ascension. L'Etre heideggérien, loin de permettre la coïncidence de l'aller et du retour, creuse leur différence. Le Nihilisme, cette mystique du tragique, paralyse toute entreprise de réduction de l'un

---

(2) Ennéades, III, 7, 11 sq. Le temps est conçu comme la dispersion du recueillement de la vie contemplative au contact de l'espace.

(3) J. Moreau développe ce parallèle avec le néo-platonisme dans La conscience et l'être, Paris, P.U.F., 1958. Cependant, il ne fait pas état d'une divergence fondamentale exprimée par le concept de différence. Sans doute, y a-t-il, dans le néo-platonisme, divers paliers que doit franchir l'âme, lorsqu'elle retourne vers le premier Principe, mais ceux-ci ne constituent pas des barrières insurmontables. Les esprits finissent par s'absorber dans la contemplation de l'Un "Il n'y a plus rien entre eux : ils ne sont plus deux, mais les deux sont un" (cf. Ennéades, VI, VII, 34).

à l'autre et interdit à la dialectique de s'achever. Parce que l'Etre en se dévoilant se cache, le Dasein renonce à parvenir un jour au point où se nouent la remontée et la descente. Jamais il n'accède à la source de cette Prémisse originelle, le temps, à partir de laquelle il éprouverait son existence dans une coïncidence parfaite avec l'Etre qui s'y épanche. Le sage spinoziste dépasse, par l'intellect, le domaine inauthentique de l'imagination, de ce régime mental où les "objets", coupés par leur prémisse éternelle, subsistent. Installé en Dieu, il perçoit "sub specie aeternitatis" le monde des essences immuables qui se déroulent à partir de leur principe commun. Ici, le retour à l'origine devient une re-génération. Mais ce qui est possible pour l'intellect ne l'est pas pour l'existence qui refuse, comme la pensée fondamentale, les illusions faciles de la conceptualité. Le chemin de la quiétude du sage est fermé au Dasein engagé dans le monde et nécessairement déraciné (heimatlos). La voie du retour passe par les multiples détours d'où la représentation nivelante est bannie. Le temps, image de la mort, rend impossible tout achèvement, dissout les idoles de l'intellect et entretient le tragique de la condition humaine (4).

Plus que ce parallèle général, il existe une parenté d'inspiration et de méthode entre ces deux philosophies (5). L'homme ne conquiert pas l'Un par son es-

---

(4) La mort est participation au Jeu de l'Etre, à l'abîme qui le définit : "La Mort est le don encore impensé de la mesure de l'Immense, c'est-à-dire du Jeu suprême auquel l'homme est conduit sur son chemin terrestre et où lui-même est mis en jeu" (Le principe de raison, trad. par A. Préau, Paris Gallimard, 1962, p. 241).

(5) Voir à ce sujet l'étude de M. de Diéguez, dans Science et nescience, Paris, Gallimard, 1970.

prit, de même qu'il ne maîtrise pas l'Etre par sa pensée. L'un et l'autre, il les approche par un processus de décantation ou d'ascèse (6) et dévoile progressivement en chacun la présence illuminatrice d'une vérité qui n'est pas son oeuvre. La négation ouvre l'accès à cette révélation : en désimpliquant le plan empirique (ontique) et le plan intelligible (ontologique) de la contemplation, elle suspend notre raidissement pour faire apparaître l'apparence elle-même. Le rayonnement de la vérité, masqué par l'oubli ou le refus, se manifeste comme ce qui est toujours-déjà-là.

En annonçant l'Etre, la négation dénonce notre faute, cette attitude restrictive qui nous cache la présence (7). Ainsi l'ouverture à la Vérité est-elle le fruit de la négation d'une négation, la levée d'un oubli, le dépassement du niveau ontique de la réalité. La faute ne consiste donc pas dans le dérèglement des passions ou dans l'égoïsme coupable (8) : elle recouvre plutôt cet abîme d'altérité et de néant qui aspire l'existence. Pour Plotin, l'âme se pose en s'écartant de façon coupable. Cet écart est un manque, un vide et ce manque est une faute. De la même manière, le refus de l'Etre engendre la différence ontologique et rend possible l'errance de l'homme.

Le néant que creuse la faute est le profil de l'Etre, à l'image du radicalisme de la négation qui est l'envers de la fécondation de l'esprit par l'Un. Pour

---

(6) Le chemin de campagne, dans Q. III, p. 14-15 ; Pour servir de commentaire à Sérénité, op. cit., p. 212-213.

(7) Heidegger appelle "errance" (Irre) cette attitude : la considération de l'étant en particulier nous cache la vue de l'étant en totalité et celle-ci est à son tour responsable de l'oubli de l'Etre.

(8) Pour servir de commentaire..., op. cit., p. 187-188.

Heidegger comme pour Plotin, tout trouve sa cohésion dans ce mouvement de transcendance vers l'Autre. Valeurs, vérité, réflexion n'ont de sens que dans cet éclairage mystérieux : ils ne sont pas des termes absolus, mais des manières de comprendre. Aussi ne supportent-ils pas d'être portés à l'Absolu, car ils ne sont que des figures partielles, des signes du non-visage du Principe.

La transcendance de l'Un comme celle de l'Etre garantit la liberté de l'homme dont le néant offre le milieu de toute initiation et le lieu de toute initiative. Selon Plotin et selon Heidegger, le principe n'est pas homogène aux étants qu'il éclaire : "Le principe, c'est ce qui est sans forme, non pas ce qui manque de forme, mais ce d'où vient toute forme intellectuelle" (9), ou encore "Le Principe d'où vient un être, n'est pas lui-même un être, mais il est différent d'eux tous" (10). La relation de transcendance exclut toute représentation antécédente d'un plan à réaliser, toute hypostase d'un infini à imiter, toute idée d'un possible préexistant à actualiser. Chaque image absolutisée comporte une menace d'aliénation. Comme l'Etre heideggérien, l'Un plotinien est en lui-même refus, néantir, retrait. Les faux problèmes naissent à son sujet, dès que l'entendement essaie de penser cette relation en termes efficients : les idées de construction, d'action, de production relèvent du niveau psychologique ou empirique (11). Le "nous" universel ne "produit" pas les idées, il ne leur est pas antérieur,

---

(9) Ennéades, VI, 7, 32. Le principe est sans forme ni grandeur ni figure.

(10) Ibid., V, 3, 11 : "Τὰ γὰρ ἀφ'οὗ οὐκ ἐνυπάρχει, ἀλλ'ἐξ ὧν ἀφ'οὗ δὲ ἕκαστον, οὐχ ἕκαστον, ἀλλ'ἕτερον ἁπάντων."

(11) L.H., dans Q. III, p. 73-76.

pas plus que les idées ne le précèdent. La genèse de l'ordre noétique est donc essentiellement l'éclatement d'une extase qui se déploie en dehors des catégories constituées de la "métaphysique".

Puisque le primat de l'extase repose sur la liberté, on peut affirmer que celle-ci trace le chemin de la vérité. Le mouvement de libération est la reprise de la transcendance extatique. Etre libre, ce n'est pas choisir ni délibérer, c'est communier à l'expansion de l'Un. Lorsque Heidegger affirme que la vérité se fonde sur la liberté, il veut souligner qu'elle se confond avec la recherche de la révélation intrinsèque à l'esprit, avec l'événement par lequel l'Etre ex-siste en l'homme.

La véritable histoire ne se situe pas au niveau des trahisons de la vérité par la représentation : elle est cette histoire principielle où l'accueil de la genèse engendre le recueil de l'extase. La première cache la seconde et seule la négation autorise la remontée de l'une à l'autre. L'expérience de la temporalité originelle (Geschichte) libère l'homme de l'éparpillement dans lequel il s'épuise à chercher dans l'histoire (Historie) l'unique nécessaire et par conséquent, à oublier le rôle de médiation que joue le plan ontique.

Heidegger et Plotin nous donnent une leçon de patience et de courage. Allons jusqu'au bout, soyons "ces patients au lent courage" (12) qui sans trêve cherchent l'Etre, tout en renonçant à le découvrir totalement, sans quoi nous sommes sûrs de le manquer. Tel est bien l'enseignement commun à l'Evangile et aux mystères antiques : dans la nuit, surgit la lumière ; au-delà de l'épreuve, brille la gloire du repos ; mieux vaut renoncer

---

(12) A.H., p. 36 ; I.M., p. 25.

à voir pour regarder, car l'aveugle est celui qui croit voir (13), oubliant que le voile de la nuit est brodé d'étoiles (14). La présence surabondante du Tout-Autre, éprouvée dans les ténèbres lumineuses de l'expérience mystique, échappe aux médiations intellectuelles grâce auxquelles le philosophe tente de l'exprimer :

> "O Toi l'au-delà de tout, -
> n'est-ce pas là tout ce que l'on peut chanter de Toi ?
> Quelle hymne Te dira le langage ?
> Aucun mot ne T'exprime.
> A quoi l'esprit s'attache-t-il ?
> Tu dépasses toute l'intelligence ?" (15).

Les médiations intellectuelles de la philosophie heideggérienne semblent cependant mieux garantir la transcendance de ce salut, puisqu'elles ne parviennent pas à se médiatiser elles-mêmes. La négation plotinienne déclenche l'auto-affirmation de la présence infinie et de ses médiations. L'esprit devient libre de la pensée même de Dieu s'exprimant selon une perspective donnée. Puisqu'il nous faut dépasser la vérité pour la comprendre, toute réflexion intellectuelle nous apporte le témoignage d'une théergie s'épanouissant en théophanie. Pour Heidegger, l'ontologie remplace la théergie : la philosophie, sorte de théologie sans épiphanie, se tait sur une Révélation qui ne relève pas de sa compétence.

B) L'IDEALISME ALLEMAND.

La pensée vient mourir à la limite de l'ineffable : "Es gibt Sein". Par-delà ce cercle "Etre-néant", elle pressent le jeu du "Es" qui se dissimule en se donnant.

---

(13) Jn. 9, 39-40.

(14) Pour servir de commentaire..., dans Q. III, p. 225.

(15) Proclus, cité par H. de Lubac, Sur les chemins de Dieu, Paris, Aubier, 1956, p. 234-235.

L'ontologie s'achève au seuil de la théologie, s'efface devant la source indicible que l'on écoute sans que l'on puisse traduire le mystère poétique de son langage. Voici que la pensée entend à nouveau la voix sacrée du Logos de Fichte ou de la Nature de Schelling.

a) Fichte.
****

L'Etre est analogue au "Moi" fichtéen (Ichheit überhaupt) : il n'est pas un étant donné (Tatsache), mais un acte ontologique (Tathandlung), l'expression d'une liberté pure. Son auto-position n'entraîne pas directement son auto-détermination, puisqu'il ne prend conscience de lui-même qu'en se laissant limiter par le Non-Moi. Ainsi, l'ipséité heideggérienne se découvre en s'opposant son propre projet : le monde. Mais pour Fichte, le Moi incarne l'Absolu qui exclut le Néant et le Non-Moi ignore la condition de la déjection (Verfallen) : les divers étants découlent par diffraction de la plénitude de "l'Ichheit". La notion de différence, plus profonde que celle d'opposition, engendre un double abîme : le premier sépare l'existant et le monde, le second creuse, à l'intérieur même de l'Etre, une distance infranchissable. "Selon Fichte le Moi jette le monde, et selon "Sein und Zeit" ce n'est pas d'abord le Moi, mais le Da-sein qui, étant avant toute humanité, est ce qui est jeté" (16). La réflexion de Heidegger se situe à l'opposé de la pensée de la totalité et de la communion intuitive.

---

(16) Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit, Tübingen, M. Niemeyer, 1971 : "Nach Fichte wirft das Ich die Welt, und nach "Sein und Zeit" ist nicht erst das Ich, sondern das Da-sein, wesend vor allem Menschentum, das Geworfene".

b) Schelling.
****

Elle se rapproche plutôt de Schelling qui s'oppose à Fichte sur deux points essentiels : la nature n'est pas un produit mort de l'esprit pas plus que le Moi ne s'identifie à l'Absolu. Heidegger partage le même souci de dépasser l'opposition "Moi-Sujet" et "Non-Moi-Objet" pour chercher leur racine commune dans l'acte originaire de la conscience de soi (17). Le philosophe du Système de l'idéalisme transcendantal a eu l'intuition d'une existence humaine conçue "au sens de la réalité en tant qu'être-soi-même" (18), d'une subjectivité en indéfinie croissance vers l'Absolu qu'elle pose en s'exposant à lui. Il a aussi contribué à purifier l'idée de Dieu d'une interprétation statique sanctionnée par certains théologiens pour chercher, dans l'illumination sacrale de la Nature ou dans l'ouverture de l'histoire, l'irradiation de la Présence divine.

Nous percevons mieux cette parenté d'esprit à travers le commentaire que Heidegger consacre à la Dissertation sur l'essence de la liberté humaine. Schelling place Dieu au sommet de son système en débarrassant son image de toute relecture dogmatique (19) et élève la philosophie au rang d'intuition intellectuelle de l'Absolu (20) : "L'être de Dieu est pure pensée, cogitare, et doit par conséquent être saisissable aussi par la pensée" (21). Sans doute le philosophe de la liberté est-il tributaire d'une visée onto-théologique qu'il explicite

---

(17) W.D. Schelling, Sämtliche Werke, 1856, t. 3, p. 373.

(18) Nf., t. II, p. 380, 384.

(19) S.A., p. 37.

(20) Ibid., p. 52.

(21) Ibid., p. 56 : "Das Sein Gottes ist reines Denken, cogitare, und muss daher auch durch das Denken erfassbar sein".

de façon magistrale (22). Nous retrouvons le même processus métaphysique qui identifie la question ontologique du fondement de l'être et l'interrogation théologique sur l'être du fondement (23). Toutefois, l'interprétation que lui donne Schelling est originale : l'être désigne cet "inconditionné fini" (24) qu'est la liberté humaine. L'essence de la liberté exige, pour être intelligible, d'être ouverte sur l'Absolu (25).

"Dieu est l'homme", telle est la conclusion audacieuse de ce système. Ne comprenons pas cette identité de façon statique mais dialectique, car l'être de Dieu s'engendre dans l'existence dont il est le fondement. La source de sa nature est en lui, mais elle n'est pas lui (26). En lui-même, l'Absolu est un abîme sans fond, une indifférence néantisante. L'homme seul éprouve, grâce à sa liberté, l'actuation d'un principe infini sous la forme d'une tendance à être ou d'un vouloir (Wollen). Ainsi, l'existence affirme sa liberté dans la différence qui sépare l'indifférence absolue de sa réalisation absolue et qui se traduit, au plan moral, dans la dualité du bien et du mal (27).

Si l'être-fondement ne s'identifie pas à l'ipséité divine bien qu'il lui demeure intérieur, seul l'homme a la capacité d'être le lieu où il émerge à la consci-

---

(22) Ibid., p. 77 : "System ist das Gefüge des Seienden im Ganzen, welches Gefüge sich selbst weiss im absoluten Wissen".

(23) Ibid., p. 79.

(24) Ibid., p. 89.

(25) Ibid., : "Der Pantheismus wird von Freiheit gefordert".

(26) Ibid., p. 134 : "Grund in Gott ist jenes, was Gott nicht als selbst ist und was doch nicht ausser ihm ist".

(27) Ibid., p. 127 : "Das Böse ist der Aufruhr der Verkehrung des Grundes des wesentlichen Willens in die Umkehrung Gottes".

ence : "L'homme- cet autre, en tant qu'il doit être celui grâce auquel Dieu peut seul se manifester en général, s'il se manifeste" (28). La transcendance de l'Absolu qui diffère sa révélation plénière dans l'histoire apparaît comme la garantie suprême de la liberté humaine (29).

Heidegger rejoint Schelling sur de nombreux points : l'idée de la transcendance de l'Etre, de son dévoilement et de son voilement dans le monde - qui, pour le philosophe idéaliste, est l'expression même de la création (30) -, et surtout la conception d'une liberté humaine assimilée à un pouvoir absolu de révélation. Toutefois, loin d'être cet Infini lumineux et mystérieux qui transparaît dans la nature et sur lequel débouche l'odyssée de l'esprit (31), l'Etre s'identifie à la distance ontologique et temporelle qui sépare Dieu du monde. Plutôt que dans la liberté qui s'extasie dans la participation inconditionnée à l'infini, n'est-ce pas dans le langage qui interprète l'Etre que Dieu se révèle, comme l'a montré Hölderlin ?

c) Lask.
****

C'est aussi à la lumière du Logos, tel que le conçoit E. Lask, qu'il conviendrait d'interpréter le mo-

---

(28) Ibid., p. 198 : "Der Mensch - jener Andere, als welcher er der sein muss, kraft dessen der Gott allein sich überhaupt offenbaren kann, wenn er sich offenbart".

(29) W.D. Schelling, System des transzendentalen Idealismus (1800), dans Schellings Werke, München, M. Schröder, Bd. II, 1958, p. 601 : "Wenn nun aber jenes Absolute, welches überall nur sich offenbaren kann, in der Geschichte wirklich und vollständig sich geoffenbart hätte, oder jemals sich offenbarte, so wäre es eben damit um die Erscheinung der Freiheit geschehen".

(30) S.A., p. 156 sq.

(31) Schelling s'inscrit dans la tradition métaphysique qui depuis Aristote jusqu'à Nietzsche identifie l'être à l'energeia ou à l'entelecheia (cf. N., I, p. 44 sq.).

dèle du Sein heideggérien (32). Ce dernier philosophe a, en effet, tenté d'enraciner la vérité du jugement dans la structure transcendante de la relation entre le contenu et la forme. Toute forme joue le rôle d'un contenu par rapport à celle qui lui est directement supérieure dans la hiérarchie (33). La réflexion consiste à remonter l'échelle des "formes-contenus" jusqu'à la Forme originelle (Urform) qui donne cohésion à l'ensemble (34). Cette cascade de formes détermine le lieu illimité de la vérité (die Schrankenlosigkeit der Wahrheit). Le Logos de Lask, point limite de convergence de la pan-logie, source de la Lumière de la Vérité, se pose au-delà de l'Absolu de Fichte ou de la Nature de Schelling et se recueille sur son propre mystère, comme l'Etre heideggérien.

---

(32) Heidegger a découvert la pensée de E. Lask grâce aux séminaires de Rickert. C'est chez ce philosophe qu'il a aussi trouvé une façon originale d'interpréter les écrits des penseurs grecs.

(33) Avec raison Heidegger compare les formes de Lask aux catégories de Duns Scot : les unes et les autres sont des produits de la subjectivité parce que engendrées de manière réflexive, mais elles sont confirmées dans l'objectivité de la signification parce que exprimées dans le langage ; elles sont en définitive le caractère de principe, parce que leur visée transcende tout contenu (Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot, trad. et prés. par F. Gaborieau, Paris, Gallimard, 1970, p. 163-164).

(34) T.C.S., p. 227 : "Si radicale qu'ait été précisément chez Lask la mise en évidence des problèmes de structure dans la théorie du jugement des catégories, c'est de façon aussi irrésistible qu'il a été lui-même poussé de son contexte problématique jusqu'aux problèmes métaphysiques, sans qu'il en ait eu peut-être pleine conscience lui-même. Et c'est précisément dans son concept d'objet, caractérisé par la super-objectivité, que réside un élément fécond, au sein duquel des théories de la connaissance qui aujourd'hui encore divergent sur plus d'un point peuvent trouver à se fondre".

C) LA SCOLASTIQUE.

a) Duns Scot.

Si Heidegger emprunte au néo-platonisme et à l'idéalisme allemand les modèles propres à féconder sa réflexion, il trouve dans la philosophie médiévale le centre même de sa problématique. Influencé dès ses débuts par la lecture de Duns Scot, il évitera toujours de faire interférer le plan ontologique et le plan théologique. Le Dieu de la métaphysique est, selon lui, assimilé à un Etant et la question de l'Etre est indifférente à celle de l'existence de Dieu, puisque l'"esse ut sic" demeure le même, peu importe l'étant dont il est affirmé. Cette conception, inspirée de la thèse scotiste de l'univocité, permet de dissocier, en apparence du moins, le problème ontologique du problème théologique.

Heidegger retient de Duns Scot une deuxième idée centrale : l'ampleur de la visée de l'intellect humain. Plus proche d'Avicenne que l'Aquinate, le Docteur subtil attribue à l'esprit, non seulement le pouvoir d'atteindre la quidditas de la chose (ce qu'elle est), mais cette chose elle-même en tant qu'"étant". Même soumis à l'exigence de la médiation sensible, en vertu de son état présent (status iste), l'intellect demeure capable de saisir l'étant dans ses relations avec les autres existants, en un mot de viser la communauté ontologique des étants. En affectant d'un signe positif la finitude de l'homme, Duns Scot annonce ainsi une des thèses majeures de la pensée heideggérienne : celle de l'auto-transcendance de l'existence (35).

---

(35) L'haecceitas de Duns Scot n'est pas sans analogie avec l'idée d'une individualité originaire et irréductible au statut de l'objet (Da-sein).

La priorité noétique reconnue à l'être n'entraîne nullement une réduction ou une mutilation de l'existentiel. En refusant de poser abstraitement le monde à la manière d'une conséquence découlant d'une prémisse absolue, Duns Scot tente de réaliser une sorte d'équilibre entre le monde des essences et celui de l'existence, en prenant appui sur la médiation offerte par la liberté. Heidegger insistera sur cette prétention fondamentale de la liberté à disposer de tout, même de la vérité. Le Dieu de Duns Scot, en effet, créé le monde indépendamment de toute référence antécédente à une loi a priori et il envoie son Fils parmi les hommes indépendamment du péché originel. A ce jeu de Dieu correspond celui de l'homme qui, dans un acte de décision personnelle, accueille le don qui lui est fait.

L'être visé par l'intellect et dont dispose la liberté ne devient significatif que par le langage (36). Telle est la thèse que Heidegger développe dans le Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot (37).

---

(36) Heidegger précise (U.S., p. 92) que la question de l'être s'est posée à lui à la lecture du livre de F. Brentano intitulé Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles, dont lui avait fait cadeau un compatriote de son père, Conrad Gröber, alors curé de la Trinité à Constance puis évêque de Fribourg. L'auteur y analyse les quatre significations du mot étant qu'il emprunte à un commentaire scolaire de la Métaphysique d'Aristote. Brentano distingue en les opposant l'étant survenant (κατὰ συμβεβηκός), l'étant vrai (ὡς ἀληθές), l'étant en puissance ou en acte (δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ), l'étant signifié dans les figures du langage (τὰ σχήματα τῶν κατηγοριῶν). A la lecture de Duns Scot, Heidegger s'interroge sur l'unité de ces diverses significations : la question sur l'étant ne soulève-t-elle pas toujours celle de la vérité de l'étant qui survient et s'accomplit en s'exprimant dans les catégories du langage ?

(37) Heidegger se réfère dans son travail au traité des modi significandi qu'il attribue à tort à Duns Scot et qui est l'oeuvre de Thomas d'Erfurt d'après les recherches de M. Grabmann (Mitteralterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik, München, 1926).

Analysant le niveau du verum qui "renvoie au domaine de la connaissance en tant que tel" (38), le commentateur insiste sur la distinction entre le plan objectif du réel et le plan significatif de la valeur, irréductible à la réalité psychique : "On ne peut guère exprimer de façon plus claire, écrit-il, que ce qui est visé ici dans sa fonction de représentation, de constitution noétique des objets réels, c'est le contenu détaché de l'activité de connaissance, du jugement, c'est la signification du jugement. Ce contenu est ce qui vaut, et dont on peut dire qu'il est vrai" (39). Ainsi le sujet connaissant ne produit pas le surgissement du réel (40), il porte seulement à la conscience la signification de la réalité, sur la base épistémologique d'une catégorie première, l'être, qui, n'étant sérié par aucune autre catégorie, mérite le nom de néant (non ens) (41).

Le réel se dévoile à l'homme dans et par le langage qui signifie les objets (modus essendi) en signifiant le sens (modus significandi) visé par l'intellect (modus intelligendi) (42). Les formes significatives dont les catégories représentent les symboles peuvent être assimilées à des actes intentionnels (intentiones inductae per animam) dérivés de l'intellection : elles "ne sont rien d'autre que l'expression objective des différentes façons selon lesquelles la conscience est rapportée in-

(38) T.C.S., p. 97.

(39) Ibid., p. 106.

(40) Ibid., p. 128. Au sujet des actes de la signification, Heidegger note : "Leur existence (Dasein) réelle se trouve donc dans le sujet, leur contenu constitutif repose sur la signification".

(41) Ibid., p. 113.

(42) Ibid., p. 124.

tentionnellement à l'objectif" (43). Au terme de son ouvrage, le philosophe rattache la réflexion si moderne du Docteur subtil au système de la pensée occidentale dont la tâche est précisément celle "d'une ultime interprétation téléologique et métaphysique de la conscience"(44). La pensée scolastique s'est employée à unir la sphère catégoriale de la réalité sensible et supra-sensible, grâce au concept d'analogie, qui apparaît comme "l'expression conceptuelle de la forme déterminée de l'existence intérieure, ancrée dans le primitif rapport transcendant et originel de l'âme à Dieu, telle que le Moyen Age la vivait avec une rare solidité" (45).

b) Thomas d'Aquin.
****

C'est à Thomas d'Aquin que la pensée occidentale doit l'exposé le plus clair et le plus profond de la théorie de l'analogie. Dénonçant avec force l'usage théologique de ce "concept d'école, passablement délavé, et sans pesanteur" (46), Heidegger prête déjà à l'ontologie médiévale une orientation d'emblée univoque, puisqu'il traduit par "einai" ce que Thomas d'Aquin nomme "ens commune" (47). Partant de là, il montre que la réflexion thomiste envisage l'être dans une perspective formelle et conceptuelle. La conception de Thomas d'Aquin est en réalité plus complexe et comporte une certaine ambiguïté. Elle tombe, pour une part, sous le coup de la critique heideggérienne : l'"ens", pensé en termes d'essence et

(43) Ibid., p. 151.
(44) Ibid., p. 227.
(45) Ibid., p. 229.
(46) Ibid.
(47) E.T., p. 18.

d'existence, est ce qui est attribué à titre de prédicat au plus haut Etant et à titre de détermination aux autres étants : Dieu est sa propre existence (ipsum esse subsistens), l'étant n'est que par participation. Cependant si l'être ainsi conçu est un "ens rationis", comment est-il possible de parler de Dieu ? Le discours ne porte pas sur l'être divin, mais seulement sur les moyens d'approche conceptuels qu'il utilise. C'est pourquoi le concept de Dieu traduit la perfection du concept d'étant.

Toutefois, Thomas d'Aquin partage une conception à la fois intellectualiste et réaliste de l'être (48). Celui-ci n'est pas uniquement la "compositio propositionis", mais l'"actus essendi". Il ne désigne plus ce qui est présent à l'âme à titre de lien logique, mais une présence indicible au coeur de l'étant, qu'aucune catégorie conceptuelle ne peut saisir, puisqu'elle les dépasse toutes et les justifie. Dieu lui-même échappe à la loi de l'expression. Thomas d'Aquin a seulement pressenti, non explicité cette compréhension de l'être, comme il a entrevu la notion de vérité "in re". On décèle dans sa pensée une ambivalence fondamentale qui la rapproche d'ailleurs de celle de Heidegger : au-delà de l'"ens commune", l'esprit atteint l'"actus essendi" ; au-delà de la "veritas-adaequatio", il dévoile la "veritas in re". Mais cette ontologie fondamentale qui se dessine comme le support qui provoque la réflexion conceptuelle en la révo-

---

(48) Voir à ce sujet : J. Moreau, Veritas intellectus et veritas rei selon St Thomas et Heidegger, dans Sapientia Aquinitatis, Communicatio ad Congressum thomistici internationalis, Rome, Officium libri catholici, 1955, p. 528-537 ;
B. Welte, La métaphysique de St Thomas d'Aquin et la pensée de l'histoire de l'être chez Heidegger, dans Revue des Sciences philosophiques et théologiques, t. 50, 1966 (4), p. 601-614 et B. Rioux, L'être et la vérité chez Heidegger et Saint Thomas d'Aquin, Montréal-Paris, P.U.F., 1963.

quant est prisonnière de la théologie : le Dieu, atteint par la médiation de l'"esse commune" se présente comme l'"Ipsum esse subsistens" qui structure l'"actus essendi" ; la veritas "in re" qui détermine la vérité du jugement renonce à sa nature perspectiviste et temporelle dès qu'elle est logiquement référée à l'intelligence divine (49). Dieu est l'ultime "fundamentum" de l'être ; cependant, s'il est dit "Etant", ce n'est pas au sens du substantif (der Seiende), mais au sens du participe (seiend) (50).

On trouve chez Thomas d'Aquin l'amorce d'une théologie négative commandée par une interprétation ontologique proche de celle de Heidegger. Comment l'être pourrait-il être sérié par une logique conceptuelle s'il est le mystère néantisant qui comprend l'intelligence ? La réflexion sur la question de Dieu se heurte à une clôture de ténèbres qu'elle ne saurait renverser. Autant parler le langage de l'athée et dire que Dieu n'existe pas, à condition de réserver, avec Heidegger, le terme d'"existence" au mode d'être humain. St Thomas, qui a su si bien annexer à la théologie les voies ouvertes par les penseurs grecs, a reconnu que Dieu est "extra ordinem existentium". La transcendance de Dieu est telle qu'elle fait éclater les cadres étroits de la théorie de l'analogie, précisément construite pour en rendre compte. Paradoxalement, les "voies" vers Dieu ne méritent leur nom que lorsqu'elles font perdre à l'homme toute assurance et qu'elles

---

(49) Platonslehre von der Wahrheit, Berne, Franke, 1954, 2e édit., p. 44-45 ; De l'essence de la vérité, trad. par A. de Waelhens et W. Biemel, Louvain-Paris, Nauwelaerts-Vrin, 1948, p. 71.

(50) L'analogie avec l'ontologie thomiste ne doit pas être forcée. L'"actus essendi" qui, pour St Thomas d'Aquin, définit l'existence n'est pas un acte transitoire. Il se confond avec la réalité de l'existence dont il est le support. Sans celui-ci, non seulement il faut dire qu'aucune chose n'"est", mais que rien n'existe. L'"actus essendi" est créateur (Voir E. Gilson, L'Etre et l'essence, Paris, Vrin, 1962, p. 104).

deviennent ces voies sans issue, ces "Holzwege", qui découvrent la clairière (Lichtung) du Néant. C'est de cette lecture "existentialiste" de St Thomas que se rapproche le plus la méditation de Heidegger. L'intelligence véritable s'accomplit dans la reconnaissance du mystère (51).

Est-il besoin de préciser que la reconnaissance du mystère n'est pas soumission aveugle à des ténèbres que la raison calculatrice ne saurait dissiper (52) ? Sans doute s'accomplit-elle sur la base d'une certaine inconnaissance due à notre finitude, mais de cette obscurité surgit un mode nouveau de compréhension qui cor-respond, dans la différence, au tracé temporel de la trans-cendance de l'être humain. C'est au sens étymologique de ce mot, libéré de toute image spatiale, qu'il convient de retourner pour interpréter le mystère et nous situer face à lui. E. Mounier remarque très justement à ce sujet :

> "Transcender, c'est dépasser dans un mouvement. Le verbe est meilleur que le nom, et quand on emploie le nom, il faut en user comme d'un substantif d'action plus que comme un substantif d'état. La pensée objectivante a toujours tendance à faire de la transcendance une donnée, une situation élevée, que l'on imagine suivant le schématisme des plans superposés, ce qui nous livre à de grossiers quiproquos d'ordre spatial. Si la transcendance n'était qu'un état hors de nos prises, comment la percevrions-nous comme un mouvement intérieur ? Notre existence est comme un acte sollicité de nous. Si transcender ce n'était que "être infiniment au-dessus de", comment Dieu, le Transcen-

(51) Prima Pars, q. 12 art. 1, ad tertium ; De spiritualibus creaturis, art. 6.

(52) L.H., dans Q. III, p. 82.

dant par excellence pourrait être dit en même temps plus intime en moi que moi-même" (53) ?

Dès lors, l'Etre, au lieu de désigner un terme transcendant, si éloigné soit-il du champ d'exercice de l'intellect, devient le germe d'une trans-cendance indéfinie qui enlève toute prise à la pensée, désormais arrachée à la sécurité illusoire de la possession et au confort rassurant de la transparence, pour être livrée à l'emprise envoûtante du Néant.

D) LA THEOLOGIE HEGELIENNE.

Ces dominantes mystiques de la réflexion occidentale que l'on retrouve aussi bien dans la spéculation héllénique sur l'Un, que dans la réflexion chrétienne sur Dieu ou dans la méditation ésotérique sur le Tout ou le Rien, Hegel a tenté de les intégrer à sa vision théologique de l'histoire. Tel est le dessein grandiose que, dans les dernières lignes de sa thèse sur Duns Scot, Heidegger prête au penseur de la dialectique et de l'histoire :

"La philosophie de l'esprit vivant, de l'amour engagé, de l'union à Dieu dans la révérence, dont on n'a pu que suggérer ici les points d'orientation les plus généraux, et très particulièrement une catégoriologie commandée par ses tendances fondamentales, se trouvent aujourd'hui devant la tâche considérable de prendre une position engageant les principes par rapport au système historique du monde le plus puissant, en plénitude comme en profondeur, en richesse du vécu comme en élaboration conceptuelle, - par rapport à Hegel qui, à ce titre, a réassumé dans sa pensée tous les motifs fondamentaux de la problématique philosophique surgis avant lui" (54).

(53) E. Mounier, Introduction aux existentialismes, Paris, Denoël, 1947, p. 147-148.

(54) T.C.S., p. 231.

C'est à partir de la théologie de l'école de Tübingen (55) que Heidegger a eu accès à la philosophie de Hegel dont il entreprend une oeuvre de relecture magistrale. Bien des corrections qu'il apporte sont inspirées, nous semble-t-il, par des modèles théologiques qui s'efforcent de traduire, dans un esprit de plus grande fidélité, la démarche globale de l'existence croyante.

Précisons d'abord que la réflexion hégelienne est en partie commandée par une réaction de protestation contre l'appauvrissement théologique dont le christianisme libéral est le principal responsable. Hegel s'empare des trois dogmes centraux de la foi chrétienne et à l'aide de la notion de médiation, il tente d'y découvrir la clef de l'histoire humaine (56). La Phénoménologie de l'Esprit est donc une entreprise herméneutique, guidée par des principes théologiques. Hegel déroule le devenir de l'Esprit qui, partant de l'âge du Père, s'épanouit en passant par le stade de la mort de Dieu. La conscience ressuscite à l'Absolu, en mourant sans cesse à ses propres figures dans ce continuel "vendredi-saint" spéculatif qu'est l'histoire (57). La mort de Dieu signifie sans doute le refus de l'"abstraction divine qui n'est pas

---

(55) C'est à cette école qu'appartiennent des théologiens comme Kuhn, Möhler, Staudenmeier.

(56) R. Bultmann remarque justement : "Hegel achève sciemment et d'une manière conséquente la sécularisation de la foi chrétienne. Il projette l'histoire du salut sur le plan de l'histoire du monde. Il pense qu'ainsi, on peut définitivement valider la vérité de la foi chrétienne, car la philosophie doit exprimer en pensée pure ce que la religion exprime sous forme d'images" (Histoire et eschatologie, Neuchatel-Paris, Delachaux-Niestlé, 1959, p. 58).

(57) Ch., p. 167.

posée comme Soi" (58), c'est-à-dire d'un infini abstrait, indéterminé, posé en dehors de toute référence à l'expérience de la finitude humaine. Mais puisque l'Esprit n'existe que dans l'histoire concrète où il se détermine et nie en même temps la détermination qu'il se donne, elle caractérise plus profondément ce processus historique selon lequel la conscience naturelle affirme son être propre en dépassant, dans un geste indéfini de transcendance, les figures particulières de son discours. Le procès de l'Absolu est identique à la conquête du savoir, à la requête de spiritualisation et d'universalité qui structure le sujet : "Ce savoir est donc la spiritualisation par laquelle la conscience est devenue sujet, par laquelle son abstraction, sa non-vitalité sont mortes, par laquelle donc elle est devenue effectivement conscience simple et universelle de soi" (59). Francis Jeanson et Merleau-Ponty ont assimilé la philosophie hégelienne à une sorte de gnose christologique athée. Et c'est sans doute en raison de cette réduction audacieuse du dogme à la logique que Kierkegaard a dénoncé avec vigueur la clef herméneutique de la Phénoménologie de l'Esprit.

L'histoire est bien dans son ensemble orientée vers l'incarnation progressive de l'Absolu immanent à la conscience ; l'Esprit (der Geist) extériorise et réintériorise (er-innern) son dynamisme, car il "n'est pas un au-delà", mais "le pur mouvement absolu d'être-en-dehors-de-soi (Aussersichsein) dans l'être au-dedans-de-soi (Insichsein)" (60). C'est selon ce processus d'extase

---

(58) Phénoménologie de l'Esprit, trad. par J. Hyppolite, Paris, Aubier-Montaigne, t. II, p. 288.

(59) Ibid.

(60) Jenenser Logik, Hamburg, F. Meiner, hrsg. G. Lasson, p. 31 : "Die Unendlichkeit als dieser absolute Widerspruch ist hiermit die einzige Realität des Bestimmten, und nicht ein Jenseits, sondern einfache Beziehung, die reine absolute Bewegung, das Aussersichsein in dem Insichsein...".

qu'il s'ab-solutise, devenant ainsi totalement manifeste, conscient de soi, indéfiniment créateur. L'itinéraire de l'incarnation brise l'identité de l'Etre et de l'Absolu : ce dernier se conquiert en dépassant son "éléatisme" pour se faire "héraclitéen". Il devient ainsi ce qu'il est dans l'expression de la reconnaissance intérieure au concept. A la suite de Nicolas de Cues, Hegel traduit "Logos" par "Conceptus" (Begriff) (61). Le sens de l'histoire transparaît donc dans le passage progressif de la substance au Sujet, de la nécessité à la liberté, de la réalité au Logos qui s'exprime en l'homme de manière concrète et empirique (der daseiende Begriff) (62). L'"itinirarium mentis ad Deum" recoupe l'"itinarium mentis divinae".

L'incarnation de l'Esprit est rédemptrice, car elle doit vaincre les diverses scissions, engendrées par la réflexion (63). L'homme est bien ce prodige (deinotaton) dont parle Sophocle, puisqu'il introduit par son intelligence la faille de la négativité dans le monde et découpe le réel en abstractions mortes. Le romantisme ne fait qu'entériner et accuser l'état d'impuissance de la raison humaine devant la fragmentation universelle qu'elle provoque. La seule attitude de salut est celle de la réflexion qui tente de considérer les clichés et les concepts sclérosés qu'elle produit comme le négatif du travail de l'Esprit. Hegel réconcilie, par-delà le kantisme, la logique avec la théologie : les catégories ne

---

(61) Voir Nicolas de Cues, Traité de la vision de Dieu, chap. 10, dans Oeuvres choisies, édit. par M. de Gandillac, Paris, Aubier, 1942, p. 398.

(62) Wissenschaft der Logik, hrsg. von G. Lasson, Leipzig, F. Meiner, 1946, t. II, p. 432.

(63) A la suite de Nicolas de Cues, Hegel identifie séparation (sundern, sondern signifie séparer) et péché (Sünde) : l'atomisation (Vereinzelung) du réel est une sorte d'état de péché. Voir Oeuvres choisies, op. cit., p. 167.

sont pas des concepts, frappés au sceau de l'entendement fini, mais des paroles originelles (ursprüngliche Worte) (64) : "Chaque sphère de l'Idée logique se montre comme une totalité de déterminations et comme une présentation de l'Absolu" (65).

Si logique soit-elle, la reconnaissance de Dieu passe par la Croix. Le rapport qui unit le créateur à la créature est un rapport de colère, selon le mot de Jakob Boehme, un rapport de négativité. L'histoire n'est pas, comme l'imaginait Herder, orientée vers la création d'un Dieu shakespearien : elle déroule le mystère du "Christos paskhôn". L'Absolu lui-même s'anéantit en s'incarnant dans les diverses figures de la conscience pour s'y épanouir progressivement. En mourant, il rend manifeste la séparation (sundern) du péché (Sünde), mais la comble en ressuscitant :

> "La tragédie que l'Absolu joue éternellement avec soi-même : il s'engendre éternellement dans l'objectivité, se livre dans cette figure (objective) qui est la sienne propre, à la passion et à la mort, et s'élève de ses cendres à la majesté" (66).

Comme le péché est l'occasion de la grâce, la scission est le tremplin de la vie et le prélude à la réconciliation (Versöhnung) dans la totalité reconquise.

Le négatif qui dessine en creux les réalisations de l'Absolu recouvre le jeu de la différence qui s'installe entre l'Esprit et ses figures :

---

(64) Wissenschaft der Logik, ibid., t. II, p. 485 : "Die Logik stellt daher die Selbstbewegung der absoluten Idee nur als das ursprüngliche Wort dar, das eine Äusserung ist...".

(65) Encyclopédie des sciences philosophiques, trad. et prés. par B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1970, p. 519.

(66) Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie, hrsg. von G. Lasson, 1923, p. 380.

> "L'inégalité qui prend place dans la conscience entre le moi et la substance qui est son objet, est leur différence, le négatif en général. On peut l'envisager comme leur commune défectuosité, mais il est en fait leur âme ou ce qui les propulse tous les deux" (67).

La négation sert donc de médiation entre l'Absolu enfoui dans l'immanence et ses objectivations successives. En se niant elle-même dans les diverses figures du "moi", elle lui permet de se libérer dans la subjectivité. Dans cette kénose s'absout l'Absolu : "Devenir à soi-même un autre, c'est-à-dire devenir objet de son propre soi, et supprimer ensuite cet être-autre" (68). C'est bien l'itinéraire de la conscience et de l'Absolu que nous présente Hegel en opérant une relecture philosophique des dogmes centraux du christianisme et de la notion chrétienne de médiation :

> "Quand ce qui paraissait d'abord comme l'objet s'abaisse pour la conscience à un savoir d'elle-même, et quand l'en-soi devient un être-pour-la-conscience de l'en-soi, alors apparaît un nouvel objet par le moyen duquel surgit encore une nouvelle figure ayant une essence différente de l'essence de la figure précédente" (69).

Devenu pour-soi, l'en-soi se dépasse dans un autre en-soi qui a son tour est intégré au pour-soi. La dialectique dont le moteur est la négation trace le chemin de la conscience. En rendant présent l'Absolu qu'elle porte en elle, elle se vide de son essence dans la clarté de sa propre représentation : "Le parcours logique est la présentation immédiate de l'auto-détermination par laquelle

---

(67) Phénoménologie de l'Esprit, ibid., t. I, p. 32.

(68) Ibid. L'Esprit s'aliène en s'objectivant et supprime cette aliénation en dépassant sa propre objectivation.

(69) Ibid., t. I, p. 63-65.

Dieu parvient à l'Etre" (70). La théologie s'achève donc "logiquement" en épiphanie : Dieu, Deus praesens, Theos épiphanês, "apparaît au milieu de ceux qui se savent comme le pur savoir" (71).

Heidegger a fait à Hegel de nombreux emprunts thématiques : mentionnons en passant la conception de l'homme comme logos de l'Etre, la vision de l'histoire humaine comme tragédie de l'"Absolu", l'idée de négation comme possibilité de la différence, celle du néant comme ressort du temps. Mais il a surtout renouvelé l'interprétation de la Phénoménologie de l'Esprit en montrant que la conscience épelle le discours historique de l'Etre et que la dialectique logique s'articule au dialogue ontologique. En relisant ainsi Hegel de façon existentielle, il se sépare de lui sur un point capital : l'itinéraire de la conscience ne s'effectue pas selon la loi d'une progression uniforme et, par conséquent, jamais l'Etre ne parvient à s'ab-solutiser. La philosophie, renonçant à tout accomplissement théologique, s'achève dans l'apophase et diffère l'épiphanie. Aussi la tragédie n'est-elle pas seulement un masque que la période moderne a levé pour attester la nullité des hommes et des dieux. Elle est la réalité ou plutôt la possibilité réelle, profonde et insurmontable de l'histoire humaine, en un mot son impossible possibilité. C'est pourquoi l'individu renonce à "avoir la conscience de la pure traduction de lui-même, de la nuit de la possibilité aux jours de la présence, de l'en-soi abstrait à la signifiance de l'être effectivement réel" (72).

---

(70) Wissenschaft der Logik, op. cit., t. II, p. 356 : "... sondern jener logische Verlauf die unmittelbare Darstellung Gottes zum Sein wäre".

(71) Phénoménologie de l'Esprit, op. cit., t. II, p. 200.

(72) Ibid., t. I, p. 330.

Hegel projette sur la Grèce son rêve de transparence totale et de réconciliation universelle. L'Esprit peut "se consacrer sous sa propre figure et oser rétablir son unité primitive (grecque) avec soi-même dans une nouvelle religion dans laquelle la souffrance indéfinie et toute la gravité de son déchirement (chrétien) seront à la fois assimilées et nécessairement supprimées" (73). Heidegger, plus fidèle au sérieux de la rupture intérieure au christianisme, se refuse à entrer dans le jeu conciliant de l'Hellade. La Grèce n'est pas le paradis terrestre où l'ordre primitif est restauré, une fois les scissions surmontées, ni le miroir de la totalité panique où tout se réconcilie : elle désigne le pays où surgit, à l'aube de la pensée, la question de l'Etre, question précisément masquée par toutes les tentatives de restauration de l'Absolu qui scandent le rythme de l'histoire occidentale. C'est pourquoi le retour même à la Grèce est tragique : la pensée doit le risquer une fois pour toutes et se décharger du mythe de la représentation totalitaire. La question de l'Etre, en effet, reste sans réponse : elle ne relève pas du domaine métaphysique auquel pourtant elle renvoie irrésistiblement, ne serait-ce que par son absence. Au "estin gar einai", il convient donc de substituer le "Es gibt Sein". L'Etre heideggérien renverse l'utopie de l'Absolu hégelien, cette illusion du même qui s'absorbe dans l'autre sans cesser d'être le même. S'il peut être dit "Absolu", ce n'est pas au sens d'un résultat (Er-gebnis) devenu manifeste, mais au sens d'un Evénement (Er-eignis) déconcertant qui annonce l'Autre en le dérobant dans le mystère.

---

(73) Dokumente zu Hegels Entwickelung, Stuttgart, J. Hoffmeister, 1936, p. 314-315.

L'apparition de Dieu consacre sa mort. L'homme est bien Da-sein, le lieu où s'incarne l'Etre, mais cette incarnation reste inachevée, en sorte qu'il ne cesse d'ex-sister par "Ce" qu'il ne conquiert pas, mais reçoit comme une grâce. L'Etre demeure l'Autre, l'immédiat médiat qui refuse de se médiatiser radicalement. Aux figures de la conscience qui se résorbent dans la clarté, Heidegger préfère les chiffres du sacré, cette écriture de la pensée symbolique. Jamais, en effet, le Sein ne se consomme dans l'identité : il se réserve dans la différence. Le pli qu'il creuse reste le milieu de l'irruption de la grâce, l'horizon de l'attente. La théologie hégelienne, en pliant le mystère à la violence du concept, précipite le symbole dans la logique et transforme le don en conquête. Les thèmes chrétiens sont absorbés par l'onto-théologie, digérés par les schèmes réducteurs d'une théologie consubstantielle à la métaphysique :

> "Cependant la science du savoir absolu n'est pas la théologie mondiale du monde, parce qu'elle séculariserait les théologies chrétiennes et ecclésiastiques, mais parce qu'elle fait partie de l'essence de l'ontologie. Celle-ci est plus ancienne que toute théologie chrétienne, qui, de son côté, doit d'abord être effective pour qu'un processus de sécularisation puisse seulement se mettre en branle. La théologie de l'absolu est le savoir de l'étant en tant qu'étant, qui chez les penseurs grecs fait advenir à la lumière son essence onto-théologique et suit cette sienne essence, sans jamais la poursuivre jusqu'à sa source. Ainsi se découvre dans le langage même de la science absolue, que la théologie chrétienne est Métaphysique, en ce qu'elle sait et dans la manière dont elle sait ce qu'elle sait" (74).

---

(74) Ch., p. 168.

II. LA THEOLOGIE EXISTENTIELLE.

Heidegger s'oppose finalement à Hegel, parce qu'il relit la Phénoménologie de l'Esprit à la lumière de la tradition philosophique de l'existence, représentée par St Augustin, Pascal, Luther, Kierkegaard. L'expérience de la foi, non seulement est irréductible aux concepts qui l'énoncent, mais elle la contredit parfois : seul le silence de l'existence qui atteste la vacuité de tout Absolu respecte sa radicale originalité. Mais s'il recourt volontiers à ces théologiens "existentialistes", notre philosophe corrige la plupart des thèmes qu'il emprunte en les intégrant à son projet d'élaboration d'une ontologie fondamentale.

A) LA QUETE AUGUSTINIENNE DE L'ABSOLU.

Heidegger cite volontiers Augustin et se réclame de lui quand il assimile le monde à la perception de "la réalité-humaine dans le fond de son être" :

> "Ce concept de monde, écrit-il, correspond parfaitement au concept existentiel d'Augustin, avec cette différence, toutefois, que maintenant disparaît ce qu'il y avait de spécifiquement chrétien dans l'appréciation de l'existence "mondaine", des amatores mundi : le monde désigne alors en un sens positif les "partenaires" au jeu de la vie" (75).

Cette remarque indique la correction essentielle apportée par le philosophe à la perspective kantienne. En cher-

---

(75) Ce qui fait l'être-essentiel..., dans Q.M., p. 84-85.

chant, par ailleurs, dans le souci le caractère propre de l'homme, l'auteur de Sein und Zeit précise qu'il interprète l'anthropologie augustinienne en fonction des principes fondamentaux établis dans l'ontologie d'Aristote (76). Nous découvrons donc ici un double mouvement de relecture régressive : le monde comme totalité idéale est d'abord intégré à la visée existentielle d'Augustin et ensuite repensé à la lumière de la problématique aristotélicienne.

Heidegger emprunte aussi à Augustin plusieurs éléments de sa description de la vie facticielle (77). La quête de l'apparence qui caractérise la vie inauthentique rappelle étrangement la "concupiscence des yeux" : la fonction de la "vision" en vient à caractériser n'importe quelle façon de s'orienter dans le monde et d'appréhender la vérité. Mais, bien que le théologien ait fourni une analyse détaillée de la peur, il a négligé le rôle fondamental de l'angoisse, parce que sa réflexion s'est déroulée à l'intérieur du cadre étroit de l'anthropologie chrétienne : "Ceci se produisit toujours lorsque le problème ontologique de l'être de l'homme à l'égard de Dieu devint prédominant et que des phénomènes tels que la foi, le péché, l'amour et la contrition orientent la problématique" (78).

Le philosophe reste encore dans la tradition augustinienne lorsqu'il conçoit la vérité d'abord comme une illumination intérieure, non comme une conformité extérieure de l'esprit avec son objet. Cette lumière mystérieuse qui possède l'homme se détache sur un fond d'obscurité que l'intellect ne parvient pas à conjurer. Mais

---

(76) S.Z., p. 242 n. 2.

(77) Dans E.T., p. 211, où il commente un passage des Confessions, Liv. X, chap. 35.

(78) Ibid., p. 233, en note. L'auteur renvoie au De diversis quaestionibus octoginta tribus, q. 33 ; au De Metu, q. 34 : utrum non aliud amandum sit, quam metu carere ; q. 35 : quid amandum sit (cf. Migne, P.L. Vol. VII, 23 sq.).

Heidegger reproche à Augustin de s'être enfermé dans le cercle de la philosophie platonicienne. Il dénonce dans le thème de la "fruitio Dei" la tendance de l'homme occidental à "s'approprier" Dieu et à le représenter en fonction de soi (79). Le désir humain ne peut conduire à un absolu, puisque son ressort caché est l'Etre, cette absence de tout objet, que se masque à elle-même la pensée représentative pourvoyeuse d'objectalités (80).

B) LA REQUETE PASCALIENNE DE L'EXISTENCE.

L'auteur de Sein und Zeit partage avec la tradition de l'existence qui va d'Augustin à Scheler en passant par Pascal la préoccupation fondamentale de rattacher les actes "représentatifs" aux actes "intéressés" : "Non intratur in veritatem nisi per caritatem" (81). Il juge

(79) Ch., p. 299-300. Heidegger interprète le τὸ χρεών d'Anaximandre (en allemand : brauchen, bruchen) à la lumière de la "fruitio" augustinienne. Il se réfère au texte suivant : "Quid enim est aliud quod dicimus frui, nisi praesto habere, quod diligis ?" (De Moribus Eccl., lib. I, c. 3 ; cf. De Doctrina Christiana, lib. I, c. 2-4) et il conclut : "La jouissance, frui bruchen, ne se rapporte plus, à présent, à une attitude jouissante de l'homme, donc dans la relation à un étant, fût-ce l'étant suprême (fruitio Dei en tant que beatitudo hominis) ; la jouissance nomme à présent la guise selon laquelle l'être lui-même se déploie comme rapport présent au rapport qui concerne et maintient le présent en tant que pré-sent : τὸ χρεών ".

(80) C'est pourquoi l'analyse augustinienne de la contrition ou de la peur reste superficielle, car elle élude ce sentiment fondamental de l'absence qu'est l'angoisse.

(81) E.T., p. 174, en note. Augustin cité par Heidegger : Oeuvres (Migne, P.L., vol. VIII), Contra Faustum, lib. 32, c. 18. L'auteur rapproche cette phrase de la pensée suivante de Pascal : "... et de là vient qu'au lieu qu'en parlant des choses humaines on dit qu'il faut les connaître avant que de les aimer, ce qui a passé en proverbe, les saints au contraire disent en parlant des choses divines, qu'il faut les aimer pour les connaître, et qu'on n'entre dans la vérité que par la charité, dont ils ont fait une de leurs plus utiles sentences".

cependant insuffisantes et fragiles les bases ontologiques et existentiales de ces actes. L'anthropologie chrétienne est restée prisonnière de la relation métaphysique "sujet-objet". Aussi est-elle impuissante à s'opposer au rationalisme issu de Descartes puisqu'elle partage avec lui les mêmes présupposés. Pascal tente de sauver la "christianité" en dénonçant le philosophe au masque (82), mais il ne remet pas en question la vision traditionnelle de l'être humain conçu comme un "medium quid inter Deum et nihil" (83). Il en résulte un rétrécissement de la notion d'existence qui désigne toujours un fait (existentia) donné : la manière dont se pose le "sujet" humain. Pascal attaque Descartes en invoquant toujours des arguments métaphysiques, mais interprétés différemment : substituant à la logique de l'entendement celle du coeur (84), il s'oppose à lui sans le remettre en cause à partir de lui-même (85), comme plus tard Kierkegaard s'attaquera à Hegel ou, de façon plus générale encore, comme Nietzsche critiquera l'ensemble du nihilisme occidental. Lorsqu'il reprend le mot de Plutarque (86) : "Le grand Pan est mort", il se situe, quoique pour des raisons opposées, dans le même domaine métaphysique qui sera celui de Nietzsche et de Hegel.

C) LA PROBLEMATIQUE LUTHERIENNE DU SUJET.

Luther consacre cette tradition métaphysique au plan de la théologie. Sans doute lui revient-il le mérite

---

(82) Voir Pensées, édit. Brunschvicg, 76, 77, 78, 79.

(83) N., t. II, p. 196.

(84) S.A., p. 37 : "Denker und Menschen wie Pascal versuchen noch einmal, das reine Denken und den reinen Glauben, beides in der jeweiligen Ursprünglichkeit und Schärfe, zugleich und in einem festzuhalten. Neben die Logik des Verstandes tritt die "Logik des Herzens".

(85) N., t. II, p. 187.

(86) Pensées, édit. Brunschvicg, p. 695 ; cf. Ch., p. 177.

d'avoir compris que le système des dogmes ne repose sur aucun fondement a priori, sur aucun présupposé philosophique issu de l'ontologie platonico-aristotélicienne, mais sur l'expérience existentielle de la foi (87). Et Heidegger se réfère à son interprétation du "lumen naturale" comme "capax Dei" (88). Mais, comme Augustin, le théologien de la Réforme n'apporte rien de nouveau au plan de l'analyse de l'angoisse : ses écrits, orientés par la problématique traditionnelle de la poenitentia et de la contritio, en restent au plan de l'édification (89). Aussi la querelle théologique de la justification apparaît-elle vaine aux yeux de la foi. Dieu seul justifie et l'homme n'a pas à revendiquer des mérites qui ne sont que des effets de la grâce. Cette célèbre querelle, selon Heidegger, ne devient compréhensible que si on la replace dans le contexte culturel des temps modernes où "la vérité de l'étant, au sens de la certitude de soi de la subjectivité, est au fond, en tant que sûreté (certitudo), la justification de la représentation et de son représenté devant sa propre clarté" (90). C'est dans ce climat historique qu'est née cette problématique théologique :

> "Au début des Temps Modernes s'éveille avec une nouvelle vigueur la question : comment, dans l'entier de l'étant, ce qui veut dire devant le fondement le plus étant de tout étant (Dieu), l'homme peut-il devenir et être certain de sa permanence, c'est-à-dire de son salut ? Cette question de la certitude du salut c'est précisément celle de la justification, c'est-à-dire de la justice" (91).

---

(87) E.T., p. 25.

(88) Ibid., p. 166, 210 ; S.Z., p. 350.

(89) Ibid., p. 233, en note. L'auteur renvoie aux Enarrationes in genesim, chap. 3 (Oeuvres, éd. d'Erlangen) et aux Exegetica opera latina, vol. I, p. 177 sq.

(90) Ch., p. 201.

(91) Ibid.

La réforme luthérienne trouve son point de départ dans l'interrogation d'une conscience déchirée entre la foi qu'elle professe et l'absence de vérification existentielle qui semble lui ravir tout modèle de crédibilité : "Le drame de Luther nous place devant ce fait paradoxal que c'est dans sa quête même de la grâce divine... que s'introduit un glissement qui semble faire du moi de Luther le centre de gravitation dans l'ordre spirituel" (92). Le théologien soulève, en réalité, une question cruciale : si la grâce est destinée à l'homme, accueillie et vécue par lui, est-il possible que lui soit refusée l'expérience de ce don surnaturel ? Voulant, par ailleurs, maintenir à tout prix la transcendance de la foi, il est conduit à voir dans la nature viciée par le péché originel l'obstacle qui nous barre l'accès à cette vérification légitime. Cette solution, suppose, aux yeux de Heidegger, l'idée d'une subjectivité instituée en critère ultime de référence. La raison reste elle-même soumise aux exigences normatives du subjectum, de sorte qu'elle n'a pas à proposer une intellection de la foi qui ne soit l'explicitation de l'affectus fidei. En cantonnant l'intelligence dans cette fonction, Luther pose les bases de la visée onto-théologique sous-jacente à l'idéalisme allemand : la transposition rationnelle du credo ut faciam convertit la philosophie en une vaste opération salvatrice (93). Si la foi illumine la nature

---

(92) E.R. Korn, Aux origines de la pensée luthérienne, dans Revue thomiste, 1971 (2-3), t. 71, p. 332.

(93) Ibid., p. 340. S'il existe une certaine affinité de pensée entre Luther et Heidegger, il ne convient pas de l'exagérer en raison même de la divergence qui sépare la problématique du théologien de la Réforme et celle du philosophe de l'Etre. Il est vrai que l'un et l'autre cherchent à situer le salut dans un au-delà abyssal de la raison (art. cit., p. 348). Toutefois, le néantir de l'Etre n'a rien à voir avec le saut luthérien dans la foi. Il représente pour Heidegger la loi de gratuité intérieure à la raison, qui préside à la fois au développement de la conceptualité métaphysique et à l'explicitation de l'analytique existentiale.

affective en contredisant l'intelligence, la spéculation métaphysique peut s'emparer de cette lumière en éliminant la foi.

Ces remarques suffisent à caractériser l'opposition de Heidegger à Luther. Ce dernier, en faisant du subjectum théologique le centre de toute expérience humaine, condamne toute tentative spéculative qui voudrait transgresser l'ordre de la subjectivité. Tâche qui, par avance, est vouée à l'échec : la nature du sujet, meurtrie par la culpabilité du péché, ne saurait échapper à son statut originel. Dans la perspective luthérienne, la finitude signifie donc à la fois impuissance à agir et refus d'agir. Pour Heidegger, au contraire, la conscience de la culpabilité dévoile à l'homme l'appel silencieux de l'Etre qui l'arrache à l'illusion narcissique de la possession et de la contemplation du moi. La finitude heideggérienne signifie donc reconnaissance et auto-transcendance, attention disponible et disposition libératrice. Nous pensons que la critique fondamentale que Heidegger adresse à Luther peut s'énoncer de la façon suivante : la vision tragique de l'homme qui s'affirme et se refuse à l'intérieur de sa foi témoigne de l'aveuglement métaphysique du subjectum qui, livré à lui-même, se croit le pôle absolu de toute évaluation ; elle ne relève donc pas de l'aveuglement théologique d'un être qui, paralysé par le péché, se croit justifié en remettant à Dieu l'initiative de toute évaluation. Le drame de Luther est né d'une méprise sur l'interprétation du soi. Afin de ne pas attribuer à Dieu la responsabilité de cette méprise fatale, il a trouvé dans le péché la justification théologique de sa distraction métaphysique. La crise de Luther ne traduit-elle pas la tentative désespérée de se délivrer des modèles d'un langage impropre à traduire l'expérience religieuse, modèles trop ancrés cependant dans la mentalité pour qu'il soit possible de les relativiser ?

A la lumière de ces réflexions, nous mesurons mieux le paradoxe de la Réforme : le dévoilement du principe herméneutique de la sola scriptura s'est développé sur la base de l'absence d'une interprétation métaphysique préalable. Lacune sans nul doute impossible à combler à l'époque. Toujours est-il que l'herméneutique de l'Ecriture a trouvé un élan nouveau au détriment de l'interprétation de la tradition. Il nous semble que cette impossibilité historique de sortir de la problématique métaphysique est à la base de l'opposition théologique entre l'Ecriture et la tradition. Le rejet de la "norme" traditionnelle pourrait bien être la résurgence culturelle de l'impuissance dans laquelle se trouvaient les penseurs de la Réforme de remettre en cause la problématique conceptuelle d'une tradition de pensée.

Nous ferions volontiers appel à ces mêmes critères pour éclairer la célèbre querelle du De auxiliis. Lorsque l'on s'en tient aux seules données de la foi, la question de la justification semble bien être un pseudo-problème. Elle s'impose cependant, dès que le théologien réfléchit sur l'Ecriture à la lumière de la conceptualité inadéquate de la métaphysique de la période des temps modernes. L'expérience du mystère, a-t-on dit, est plus éclairante que la position du problème. La chute du mystère en problème ne serait-elle pas, en effet, le signe d'un empiètement de la pensée représentative sur le champ ouvert à la foi ? Si ceci est vrai, le seul vrai problème est précisément qu'il y ait eu problème, et Heidegger y répond en accusant l'étroitesse des schèmes de

la pensée traditionnelle (94). La foi n'a pas remis en cause le langage trop étroit dans lequel elle a voulu se traduire. Malheureusement, Luther, qui ne disposait d'aucune autre approche conceptuelle que celle de la période moderne n'a pu traduire autrement les implications existentielles de la Révélation. C'est pourquoi il s'est opposé de façon scolastique à la scolastique (95).

D) LA DIALECTIQUE KIERKEGAARDIENNE DE L'EXISTENCE.

Nul plus que Kierkegaard n'a défendu la transcendance de l'expérience de la foi par rapport à toute vision métaphysique. Il dénonce avec ardeur la superche-

(94) La question des relations entre la liberté et la grâce est encore un exemple de ces pseudo-problèmes théologiques, créés par l'inadéquation du langage métaphysique. Dieu n'est pas un étant en face duquel un autre étant, l'homme, doit ajuster sa liberté. Nous trouvons là un exemple de sclérose du langage théologique. La foi doit sans cesse remettre en question le langage rigide dans lequel elle est conduite à s'exprimer : le langage d'une époque donnée ne traduit pas la plénitude de l'expérience de la foi ; aussi, la période culturelle suivante qui perd de vue la portée relative de ce langage est tentée de le durcir et de poser par la suite des faux problèmes.

(95) Dans son cours sur Augustin et le néo-platonisme (1921), Heidegger commente les thèses 19 et 20 de la Dispute de Heidelberg (1518). S'appuyant sur l'enseignement de St Paul (Rom. 1, 22 et 1 Cor. 1, 20 sq.), Luther condamne la théologie de la gloire qui cherche Dieu dans ses oeuvres et défend la théologie de la Passion qui interroge le signe visible de la Croix offert à l'homme. Toute justification théologico-métaphysique de Dieu ne détourne-t-elle pas le croyant de l'essentiel du message révélé ? En répondant par l'affirmative, le jeune Luther donne la priorité à la vie sur la pensée et à l'écoute de la parole sur la contemplation intellectuelle. Cependant, selon Heidegger, le Luther postérieur a contribué avec Mélanchton à l'élaboration d'une nouvelle scolastique (Voir O. Pöggeler, op. cit., p. 52-54).

rie hégelienne d'un christianisme culturel qui escamote l'hétérogénéité absolue de Dieu et de l'homme au moyen de prétendues médiations historiques. Contre la scolastique, il se fait l'apôtre du paradoxe, du saut et de l'incertitude, tout en prônant la distinction qualitative infinie entre le temps et l'éternité. Heidegger suit le même chemin : la foi s'est perdue dans les vaines querelles théologiques en empruntant le langage de la métaphysique. Ne conviendrait-il pas d'effectuer le parcours inverse : dépasser le langage métaphysique par celui de la foi ? Ainsi le christianisme ne courrait plus le risque de trahir son message et la métaphysique pourrait trouver dans cette entreprise une source puissante de renouvellement.

Pour Kierkegaard, le chemin vers Dieu passe par l'angoisse qui découvre la négativité présente au coeur de la créature. Le rythme de l'existence s'exprime d'abord dans la visée esthétique ou éthique qui vibre à l'unisson de l'"on". Il y a donc une double négativité qui traduit en l'homme la présence du péché : celle du mal moral ou de la vie inauthentique et celle du mal métaphysique ou de la liberté. Par l'angoisse, l'homme passe de la faute au péché originel : il découvre que son existence, sans cesse attirée par le néant de l'inauthenticité, est atteinte à sa racine par un néant plus profond, celui de la culpabilité originelle qui dresse la liberté contre Dieu. L'homme est pris de vertige entre le néant de ses réalisations et le néant de sa réalité. Il ne trouve le salut qu'en retournant la signification du vide qu'il éprouve : de provocation à Dieu, il en fait une invocation à Dieu.

Heidegger retient les conclusions de Kierkegaard : l'angoisse ouvre l'expérience d'une double négativité : celle de l'existence inauthentique et celle de la

culpabilité fondamentale de la conscience. La découverte de ce double mode négatif constitue les deux aspects d'un même mouvement : dans la mesure où le Dasein se soucie de son néant, il aperçoit le néant de ses soucis. Les déterminations ontiques s'effacent devant le néantir de l'Etre. Le Dasein comprend que ce pour quoi il s'angoisse n'est rien et que ce rien s'identifie à la source de son angoisse. L'objet de ce sentiment est un non-objet ; il en constitue l'origine et non le terme : "Ce pour quoi l'angoisse s'angoisse s'avère être aussi ce face à quoi elle s'angoisse : l'être-au-monde" (96). L'homme perçoit le néant de ce qu'il est. Comme l'a compris Kierkegaard, la liberté, en tant qu'elle est un projet jeté, est le mal fondamental dont la culpabilité est la rançon. Mais son néant ne surgit pas de son opposition foncière à Dieu : il provient de sa position par rapport à l'Etre dont elle accueille le néantir. La liberté est l'instrument même du salut ; elle ouvre le Dasein au Néant de l'Etre dont la mort est comme l'écho au coeur de l'existence. Heidegger exclut la solution théologique de Kierkegaard, en substituant à Dieu la mort et le Néant : il entend montrer que la contingence n'est en aucune façon un remède à la finitude dont elle détourne la signification première en un sens apologétique. L'idée de chute n'exprime pas l'état de l'homme séparé de Dieu, mais le mode d'existence du Dasein fasciné par l'étant et oublieux de l'Etre. La Vérité n'est pas la Personne du Dieu incarné, mais la Révélation de l'Etre, et la non-vérité ou errance, n'exprime pas le comportement du pécheur, mais la vie inauthentique. Heidegger entreprend donc une relecture onto-

---

(96) E.T., p. 230.

logique des concepts kierkegaardiens (97).

Certes, Kierkegaard est "allé le plus loin dans l'analyse du phénomène de l'angoisse", mais sa réflexion se déroule "dans le contexte théologique d'une exposition "psychologique" du problème du péché originel" (98). L'auteur du Concept d'angoisse, à qui Sein und Zeit attribuait le mérite d'avoir pensé de façon rigoureuse et approfondie le problème de l'existence en tant que problème existentiel (99), est relégué en dehors du champ des pen-

---

(97) Heidegger emprunte à Kierkegaard, en s'inspirant surtout de ses écrits édifiants : ceux-ci, moins marqués du sceau métaphysique, invitent la pensée à atteindre les profondeurs de vie que la foi a découvertes. Mais Kierkegaard, après avoir entrevu de nouvelles profondeurs, quitte brusquement le domaine de la vie historique d'où il était parti. Cet "écrivain religieux" oppose à la réalité facticielle la dimension chrétienne qui désormais apparaît surajoutée de l'extérieur à l'histoire humaine. Pourquoi Kierkegaard en est-il arrivé à ces conclusions ? Une première raison tient à sa conception de l'existence qui se termine à elle-même, sans qu'elle ouvre la voie à la transcendance de l'Etre. Le mystère n'est pas le mouvement caché qui jaillit de l'existence : il est une sorte de positum préalable qui vient à sa rencontre et qui s'y oppose comme un objet extérieur. La seconde raison provient de l'absence d'interrogation sérieuse sur le fondement de la métaphysique. Kierkegaard aborde Hegel comme Pascal abordait Descartes : il oppose à Hegel une tout autre dimension, sans remettre en question, à partir d'elle-même, la dimension nouvelle ouverte par la Phénoménologie de l'Esprit (N., t. II, p. 187). Le penseur danois achève la métaphysique dans un sens parallèle et opposé aux conclusions de Nietzsche : celui-ci consacre le pouvoir illimité d'une subjectivité qui s'affirme comme son propre absolu ; celui-là, l'impuissance radicale d'une subjectivité qui postule l'Absolu.

(98) E.T., p. 233, note. L'auteur renvoie à l'ouvrage : Le Concept d'Angoisse, 1844 (Oeuvres, éd. Diederichs, vol. V).

(99) S.Z., p. 235.

seurs dès la conférence Nietzsches Wort : Gott ist tot (1943) (100), et, de façon plus radicale, dans le Was heisst Denken ? (1951-1952). Il est accusé de s'être "enlisé d'un côté dans un aristotélisme dogmatique qui ne le cède en rien à celui de la scolastique médiévale, et, d'un autre côté, dans la subjectivité de l'Idéalisme allemand" (101).

Il ne suffit pas de critiquer le concept et le système pour s'en libérer. Heidegger reproche à Nietzsche et à Kierkegaard de s'être systématiquement opposés au système (102). Penser contre celui-ci, c'est en rester prisonnier. Sans doute, convient-il de reconnaître l'originalité du philosophe danois "en ce qui concerne l'attention renouvelée qu'il porte à l'"existentiel" (103). Mais l'auteur de Sein und Zeit refuse d'ériger la philosophie en un système de l'existence. C'est pourquoi il ne donne raison ni à Hegel ni à Kierkegaard. L'ontologie fondamentale, en effet, ne cherche pas à harmoniser ces deux points de vue pour se présenter comme une dialectique du système et de l'existence. Elle tend à pénétrer, en posant la question de l'Etre, dans cet au-delà impensé qui commande l'articulation de ces deux directions. L'Etre n'est-il pas cette racine cachée de la représentation conceptuelle et de l'analyse existentielle ?

Heidegger reproche, en définitive, à Kierkegaard d'avoir adapté le concept d'existence aux exigences d'une

---

(100) Ch., p. 205.

(101) Q.P., p. 197.

(102) S.A., p. 29 : "Kierkegaard steht allerdings völlig ablehnend zum System, aber 1. ist dabei mit "System" nur das Hegelsche gemeint, und dieses selbst ist missverstanden. 2. Die Ablehnung des Systems bei Kierkegaard ist nicht eine philosophische, in philosophischer Absicht, sondern eine religiöse".

(103) Ibid. ; cf. Nf., t. 2, p. 285-386 ; N., t. 2, p. 478-479.

problématique théologique et d'en avoir singulièrement rétréci la signification à la suite de Pascal et de Luther. Pour cet auteur chrétien "qui n'est ni un théologien ni un métaphysicien et cependant réunit l'essentiel de l'un et l'autre" (104), l'existence caractérise le mode humain d'être. L'homme seul existe, cela veut dire que lui seul porte un intérêt à l'égard de la réalité qui le définit et du réel qui l'entoure (105). Cet intérêt implique la croyance à un Autre devant lequel il se pose : "Croire que Dieu est venu (a été là) en tant qu'homme, croyance infiniment intéressée" (106). On le sait, aux yeux du philosophe préoccupé de redécouvrir, par-delà les relectures chrétiennes la dimension originale de l'existence, l'ipséité (Selbstheit) ne désigne pas l'individu ou le "moi" isolé dans sa relation au Dieu transcendant ; visant l'au-delà de l'existence individuelle, elle n'est pas synonyme d'individualité : elle définit la dimension de l'ex-sistence en tant que celle-ci est revendiquée par l'Etre, le mystère que l'analyse phénoménologique saisit en compréhension en tout homme et que présupposent les notions d'individu ou de personne. Heidegger se sépare donc sur ce point de la philosophie de l'existence qui, parce qu'elle s'arrête à l'existentia conçue comme fait, n'est qu'une marcotte du subjectivisme moderne. Mais qu'on ne s'y trompe pas : la vision métaphysique de l'homme que Kierkegaard consacre après Luther, ne sauvegarde qu'en apparence la transcendance de Dieu : "Si l'homme est à lui seul l'existant, Dieu est alors précisément le pur et simple réel de la réalité" (107). Ne faudrait-il pas plutôt se mettre à l'école des mystiques pour redécouvrir ce que les théologies spéculatives et existentielles ont

---

(104) Nf., t. 2, p. 381 ; N., t. 2, p. 472.
(105) Ibid., p. 385 ; ibid., p. 477.
(106) Ibid.
(107) Ibid., p. 387 ; ibid., p. 480.

pressenti sans pouvoir l'exprimer clairement : le sens de l'ex-sistence et celui de la trans-cendance humaines ? Au terme de son ouvrage sur Duns Scot, le philosophe trahit quelque peu son dessein lorsqu'il écrit :

> "Les deux couples d'opposition, rationalisme et irrationalisme scolastique et mystique, ne se recouvrent pas. Là où l'on tente de les identifier, cette équation repose sur une extrême rationalisation de la philosophie. Mais la philosophie, quand elle devient produit rationnel, coupé de la vie, est sans force, tandis que la mystique comme vécu rationnel est sans but" (108).

III. LE DEPASSEMENT PAR LA MYSTIQUE.

A) L'EXPERIENCE DES MYSTIQUES RHENANS.

Heidegger retrouve l'esprit et la démarche du plotinisme à travers le courant de la mystique germanique du XIIIe et XIVe siècles comme M. Eckhart lui-même qui a relu le néo-platonisme à la lumière du Pseudo-Denys (109). Le maître de la mystique rhénane trouve, en effet, l'armature historique de son discours dans le thème plotinien de la procession (usfluss) des êtres qui découlent en se diversifiant de l'unité principielle et dans celui de leur réintégration (wiederfluss) finale à la source dont il procède.

a) Abandon et vide.

A Maître Eckhart, "auprès de qui nous apprenons à lire et à vivre", Heidegger emprunte le thème du rapport

---

(108) T.C.S., p. 231.

(109) M.H. Delacroix, Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIVe siècle, Paris, 1899, p. 240, 250.

dialectique qui unit l'Etre et Dieu. D'une part, en accord avec la scolastique, le théologien mystique soutient que Dieu exprime la perfection absolue de l'être, sinon la réalité subsiste en dehors de lui et échappe à sa juridiction (110). D'autre part, fidèle à la pensée néoplatonicienne, il remarque qu'il ne convient pas d'étendre l'être à la divinité, car l'essence divine se pose au-delà de l'être qui caractérise le plan de l'existence des créatures. Il est une perfection plus haute que l'être : l'Intelligence de la déité. Eckhart rejoint ainsi l'intuition centrale de Denys qui accorde l'être à Dieu, non en un sens absolu mais relatif, en tant que la divinité est le principe de l'être (111). Désimpliquant le plan ontologique et la plan théologique, il entend ainsi préserver la transcendance absolue de l'essence (wesen) de Dieu (112). Mais à l'intérieur du champ réservé à la théologie, il distingue encore l'unité abyssale de la déité (gotheit) et la trinité des personnes qui en découle : l'essence divine qui évoque la natura innaturata des scolastiques devient naturée dans les trois personnes divines.

Il est donc nécessaire de penser l'auto-génèse des personnes en relation avec l'auto-affirmation de la

---

(110) Dans Opus tripartum. Voir Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts, Meister Eckhart, Bd. 2, Scientia Verlag Aalen, hrsg. von F. Pfeiffer, 1962 (Neudruck der Ausgabe Leipzig 1857), p. 263 : "Gotes eigenschaft ist wesen... Wesen ist ein erster name".

(111) Magistri Echardi quaestiones et sermo parisienses, G. Geyer, Bonn, 1931, p. 8 : "... et ideo deus, qui est creator et non creabilis, est intellectus et intelligere et non ens vel esse".

(112) F. Pfeiffer, op. cit., p. 269 : "Daz ich aber gesprochen hebe, got si niht ein wesen unde si über wesen hie mit enhabe ich im niht wesen abe gesprochen sunder ich hebe ez in inne gewirdiget unde gehoehet".

déité. Dans Was heisst Denken ?, Heidegger retranscrit à sa façon ce thème eckhartien, lorsque, voulant qualifier la profondeur intérieure au Logos, il précise : "Mais nous pouvons également nous mettre à songer au fait que λέγειν signifie à la fois dire et poser... Sans ce λέγειν et son λόγος, il n'y aurait pas non plus de doctrine de la Trinité dans la Foi chrétienne, ni d'interprétation théologique du concept de la deuxième Personne dans la Déité" (113). Cette remarque confirme notre thèse : Heidegger élève le Logos de l'Etre au rang de la déité transcendante que Eckhart nomme l'abîme sans fond (grundloser abgrund), la source jaillissante (usqual), ou encore le désert de silence (stille wüste). Autant d'images que le philosophe saura exploiter pour mieux marquer ses distances vis-à-vis de l'appareil conceptuel de la métaphysique.

L'Etre vient à la nature dans et par le Da-sein. Pur rapport entre le Logos et la pensée qui se dévoile et s'interprète dans le langage, la vérité ontologique intérieure à l'homme évoque, par-delà les thèmes eckartiens de l'étincelle spirituelle ou du tréfonds de l'âme (selenfünklin, selengrund), les thèmes augustiniens de l'abîme de l'esprit (abditum mentis) ou des recoins secrets de la mémoire (114). Selon Eckhart, l'union de l'âme à Dieu se consomme dans les puissances supérieures qui se diversifient, à l'image des personnes trinitaires, en mémoire (gehügnisse), en intellect (verstantnisse, verstendikeit) et en volonté (wille) (115). Cet état fonda-

---

(113) Q.P., p. 255-256.

(114) De Trinitate, XV, 21, n. 40 : "Illa est abstrusior profunditas nostrae memoriae".

(115) F. Pfeiffer, op. cit., p. 317 sq.

mental de réceptivité à Dieu (empfenclich gottes) qui constitue l'essence de l'âme (116) est le lieu où retentit le Verbe silencieux du Père, le principe du discernement moral et de la connaissance.

Dans le thème mystique de l'âme disponible à Dieu, Heidegger a trouvé un précieux modèle pour dépasser le schéma métaphysique de l'existentia et de l'essentia ou de l'objectum et du subjectum, en exploitant la notion de l'ex-sistere. Si l'être humain habite ex-tatiquement dans la Vérité, le chemin de la pensée sera celui de l'anamnèse et de la reconnaissance. L'Etre (Seyn) (117) n'est-il pas cette contrée (Gegnet) inexplorée (118), à laquelle le Da-sein aspire dans un calme abandon (Gelâzenheit) (119) ? Abandon au mystère (Offenheit für das Geheimnis) qui conditionne toute attitude libre vis-à-vis des choses (Gelassenheit zu den Dingen) (120), tout détachement (Abgeschiedenheit) de ce monde. Il ne s'agit donc pas, comme l'entend le mystique, du "rejet de l'égoïsme coupable", ou de l'"abandon de la volonté propre à la vie

---

(116) Ibid., p. 311 : "... daz etwaz in der sêlen ist, daz got alsô sippe ist, daz ez ein ist unde niht vereinet... Allez daz geschaffen ist, daz ist niht".

(117) En orthographiant ainsi à la suite de Hölderlin et de M. Eckhart, l'auteur distingue l'Etre comme vérité de l'étant (Sein) de l'Etre comme mystère (Seyn).

(118) "Gegnet" désigne pour J. Boehme et M. Eckhart le vide de l'âme devant Dieu (cf. Eckhart, Deutsche Predigten und Traktate, München, Hauser, p. 54, 217). Heidegger désigne du même mot la région (Gegend) mystérieuse de l'Etre (Pour servir de commentaire à Sérénité, dans Q. III, p. 193).

(119) La "Gelâzenheit" est l'attitude de l'âme qui s'abandonne à Dieu et par conséquent dans le même mouvement se détache du monde (abgeschieden). Voir Pfeiffer, op. cit., p. 312.

(120) Sérénité, dans Q. III, p. 178-179.

divine" (121), mais du renoncement à la représentation dominatrice :

> "Parvenir à l'abandon (Gelassenheit), c'est en fait se détacher de la pensée représentative à structure transcendantale et renoncer au vouloir rapporté à l'horizon. Cette renonciation ne procède plus d'un vouloir, à moins que pourtant l'incitation à nous acheminer vers l'appartenance à la libre Etendue n'ait elle-même besoin d'un dernier vestige du vouloir, vestige qui toutefois s'efface au cours de notre acheminement et est complètement disparu dans l'abandon" (122).

A la suite de Eckhart, Heidegger nous invite donc à renoncer à la tyrannie du désir (123) pour nous installer dans la douceur du détachement (124) : "Le détachement frôle de si près le néant qu'entre le détachement parfait et le néant, il n'y a aucune différence" (125). Pour y parvenir, nous devons nous libérer des images extérieures qui nous cachent ce que nous sommes :

> "Qu'il tienne son intérieur bien verouillé, que son coeur soit mis en garde contre le monde des images qui sont dehors autour de lui : qu'elles y restent hors de lui, et, étrangères comme elles sont, qu'elles

---

(121) Ibid., p. 187-188.

(122) Ibid., p. 211-212.

(123) Oeuvres de Maître Eckhart, Sermons et Traités, trad. par P. Petit, Paris, Gallimard, "Classiques de la philosophie", 1942, p. 172.

(124) Ibid., p. 20.

(125) Ibid.

> n'aient pas de commerce avec lui, et ne trouvent pas en lui, une demeure" (126).

Les images extérieures ne sont-elles pas le reflet du sujet lui-même ? Pour nous en libérer totalement, il nous faudrait refuser cette loi du désir, ce telos de l'eros inhérent à la structure représentative de l'esprit : "Mais ce qui est l'obstacle c'est toi-même dans les choses : ta position vis-à-vis des choses est à l'envers. Mets donc le levier en toi et quitte-toi" (127). Un tel renversement, l'homme ne peut l'opérer qu'en refusant la raison agissante ou calculatrice pour cultiver la pensée souffrante ou recueillie :

> "Tout ce que la raison agissante accomplit dans l'homme naturel, cela et beaucoup plus, Dieu l'accomplit dans l'homme détaché : il suspend la raison agissante et se met lui-même à sa place et opère lui-même tout ce qui serait de son ressort. En vérité, quand l'homme lui-même complètement oisif réduit au silence la raison agissante qu'il porte en soi, Dieu doit se charger de l'oeuvre, il doit lui-même être le maître d'oeuvre et se mettre au monde dans la raison souffrante (128)".

Le détournement de l'étant inaugure la conversion à l'ipséité authentique. La suspension de la raison logique ne provient pas de la grâce de Dieu, mais de la libéralité de l'Etre. Ce qui signifie : l'homme est toujours déjà ce qu'il cherche. Qu'il ne se disperse donc

---

(126) Ibid., p. 188. Comparer avec le texte suivant de Heidegger qui nous montre que l'homme, quoi qu'il fasse, est toujours retenu dans le mystère : "Partout où l'homme ouvre son oeil et son oreille, déverrouille son coeur, se donne à la pensée et considération d'un but, partout où il forme et oeuvre, demande et rend grâce, il se trouve déjà conduit dans le non-caché" (E.C., p. 25).

(127) Ibid., p. 161.

(128) Ibid., p. 55.

pas dans l'action qui le pousse à se conquérir en dehors de lui-même. La morale est d'abord une question d'attitude (Verhältnis) et non d'aptitude (Verhalten) : "Les gens ne devraient pas toujours réfléchir à ce qu'ils doivent faire, ils devraient plutôt penser à ce qu'ils doivent être" (129). Avec M. Eckhart, Heidegger reconnaît la supériorité de l'écoute sur la vision, "car l'activité d'entendre la parole éternelle est en moi, par contre l'activité de la vue est dirigée hors de moi : dans l'entendre je suis passif, dans le voir je suis agissant" (130).

L'être de l'homme demeure toujours accordé au silence : "Dans l'essence il n'y a aucune sphère d'oeuvre. Car les puissances par l'intermédiaire desquelles l'âme agit, procèdent bien du fond de l'âme, mais dans le fond de lui-même, il n'y a que le profond silence. Ici seulement il y a place et repos pour cette naissance, pour que Dieu le Père y dise sa parole" (131). Le tréfonds de l'esprit est donc aspiré et inspiré par le silence, matrice de toute parole : selon M. Eckhart, celui-ci est l'envers de la parole de Dieu ; selon Heidegger, l'envers du langage de l'Etre. Mais pour l'un et l'autre, la pensée n'est pas activité, mais abandon ; elle n'est pas vision, mais écoute :

> "Dans la première (éventualité), l'esprit se comporte d'une façon agissante : là où il opère lui-même ; dans la seconde d'une façon souffrante : là où Dieu se charge de l'oeuvre : car alors l'esprit

---

(129) Ibid., p. 162.

(130) Ibid., p. 250 ; cf. E.T., p. 199 et 211 : la vue est la source du bavardage et de la curiosité ; cf. A.H., p. 258. La pensée pour Heidegger n'est pas une vision comme pour Platon, mais une écoute (voir Q.P., p. 210 sq.).

(131) Ibid., p. 38.

doit rester tranquille et laisser agir Dieu" (132).

L'abandon que Heidegger place au principe de toute méditation condamne toute confiance aveugle dans la réflexivité. Mais cet échec qui ferme à la raison l'accès à sa propre image est la condition d'un progrès indéfini. Comme l'Etre, le Dieu de M. Eckhart se retire de l'homme, condamné à attendre :

> "La raison ne trouve aucun appui sur quoi elle trouve quelque repos, comme sur un objet immuable : non, elle ne prend pas de repos, elle est encore dans l'attente, et se prépare à quelque chose qui doit seulement être connu et est encore caché... Et cela Dieu le retire d'elle peu à peu pour maintenir éveillé son zèle et l'inciter à aller plus loin, à désirer toujours davantage le vrai bien suprême et à se l'approprier" (133).

Dieu ne réside pas dans l'esprit humain comme dans sa demeure : il est au-delà de lui. C'est pourquoi "il doit éternellement se dérober à l'esprit" (134) et apparaître comme un "Rien", le vide même de l'intelligence, l'au-delà de toute affirmation comme de toute négation :

> "Mon âme doit être vide de tout esprit, être sans esprit... Car si tu aimes Dieu, en tant que Dieu, en tant qu'étant un esprit, en tant que personne, bref en tant qu'il est quelque chose qui a forme, il faut que cela disparaisse" (135).

L'intelligence est donc traversée par le Néant, sous la forme d'une différence irréductible (136). Non seulement

---

(132) Ibid., p. 52.
(133) Ibid., p. 98.
(134) Ibid., p. 133.
(135) Ibid., p. 138.
(136) Ibid., p. 23.

elle doit être vide devant Dieu, mais vide de Dieu lui-même. L'homme n'a pas à faire le vide en son esprit pour que Dieu y fasse le plein de sa grâce. Ces métaphores spatiales restent bien en-deçà de la leçon que nous enseigne le mystique. Car la vraie pauvreté inclut le renoncement absolu à posséder Dieu, à l'enclore dans les limites du schéma conceptuel ou du projet issu du désir :

> "Car Dieu n'a pas en vue avec ses oeuvres que l'homme ait dans son intérieur un lieu où Dieu puisse agir. Mais ceci seulement est pauvreté d'esprit : quand l'homme se tient si vide de Dieu et de toutes ses oeuvres que si Dieu veut agir dans l'âme, il lui faille justement alors être lui-même le lieu où il veut agir" (137).

Que l'on dépouille de toute interprétation subjective ces considérations sur la relation de l'homme à Dieu, il ne reste à l'intelligence, pour parler de Dieu et de l'homme, que le concept heideggérien de l'Etre. Définir l'essence de l'homme par l'Etre, c'est la caractériser comme néant de Dieu et comme absence de sub-jectum. L'Etre n'est ni Dieu ni l'envers de Dieu. Il rejoint ce que M. Eckhart appelle "la raison du possible" (müge-liche vernunft) (138), c'est-à-dire la capacité fondamentale que possède l'esprit humain de faire le vide sur lui-même en renonçant à toute compréhension objective. Capacité identique à la liberté. L'espace de négativité où elle déploie son jeu est la racine de la conscience. L'homme peut rejeter les images extérieures et faire le

---

(137) Ibid., p. 138 ; cf. le texte de Heidegger sur la pauvreté dans A.H., p. 170.

(138) Ibid., p. 52. Eckhart distingue le statut passif de la raison (lidende vernunft) et la reconnaissance active qui en découle et maintient la raison en éveil (müge liche vernunft).

vide devant Dieu, parce qu'il est essentiellement vide de lui-même et vide de Dieu : "... Et avant que cela ne soit commencé par l'esprit et mené à bien par Dieu, l'esprit le voit, reconnaît comme possible que cela arrive ; et cela s'appelle la raison du possible" (139). Heidegger, qui a appris tout cela auprès de M. Eckhart, place dans le "néantir" la modalité ultime de l'affirmation originaire de l'esprit.

Telle nous apparaît la structure mystique de la méditation heideggérienne. L'Etre n'est ni un mythe dénué de consistance, ni quelque chose de réel au sens métaphysique du mot, ni le lieu de l'absence de modèles. Détaché de l'étant, il n'acquiert une densité propre qu'en étant repris par la réflexion mystique qui lui a donné naissance. L'ontologie découvre sa signification à la lumière du dialogue précédent : elle est le discours même de l'absence de Dieu dont l'homme est le signe.

L'Etre pour Eckhart comme pour Heidegger recouvre un abîme insondable d'indéterminations et de néant : "Spriche ich ouch : got ist ein wîse, ez ist niht wâr : ich bin wîser denn er. Spriche ich ouch : got ist ein wesen, ez ist niht wâr : er ist ein überschwebende wesen und ein überwesende nihtheit" (140). C'est à l'intérieur de ce non-être qui caractérise l'essence de la divinité que Dieu s'auto-détermine. Eckhart réinterprète à la suite du Pseudo-Denys et d'Erigène l'idée alexandrine de l'Unité située au-dessus de l'Etre. L'indétermination qui agit et réagit sur l'Etre apparaît à la source de toute vie et de tout mouvement. Le Néant interdit à la Divinité d'être totalement "en-soi", aussi devient-elle "pour-soi" en se médiatisant dans la figure du Verbe sans parole (das

---

(139) Ibid.

(140) F. Pfeiffer, op. cit., p. 319.

wortlose Wort). C'est à travers cette image que le Père prend conscience de lui-même et éveille à l'être l'univers : la création est une théophanie (141).

L'Etre heideggérien est proche du vide néantisant de M. Eckhart, mais il n'est pas Dieu. La pensée l'approche en renonçant à toute image et à tout désir de l'atteindre. M. Eckhart distingue l'entendement (verstentnisse) qui conçoit les formes des choses et la raison (vernunftckeit) qui s'élance vers la divinité grâce à une intuition qui refoule la représentation. L'âme est "esprit" (Geist), "mémoire" (gehücnüsse), pure déhiscence à l'Etre (142). Mais puisqu'elle possède deux faces, l'une tournée vers la divinité, l'autre vers le monde, elle ne parvient à s'accomplir que dans un acte d'abandon (Gelâzenheit) au mystère divin et de renonciation (Abgeschiedenheit) aux réalités mondaines.

La mystique eckhartienne, inspirée de la philosophie néo-platonicienne, s'appuie sur une théologie de la connaissance. Différent en cela de St Bernard et de Hugues de St Victor qui s'attachent à contempler l'Humanité du Christ, Eckhart cherche à scruter le mystère de l'Etre divin. Sans doute, la volonté accompagne-t-elle l'intelligence dans cette méditation, mais l'amour reste chez lui subordonné à la pensée. On sait que Hegel, séduit par cette perspective, a voulu retrouver chez Eckhart l'identité de l'esprit fini de l'homme avec l'Esprit

---

(141) Hegel décrit l'itinéraire de l'Absolu en empruntant à M. Eckhart le thème du néant comme milieu de la dialectique "en-soi" - "pour-soi" et l'idée d'image ou de figure comme médiation de la divinité.

(142) Heidegger parle volontiers de "Mémoire" (Gedanc) pour désigner le recueillement de l'Etre à l'intérieur de la pensée (Gedanke) ; cf. Q.P., p. 236 sq.

divin infini. Mais il semble que Heidegger demeure plus fidèle à l'intuition du grand mystique, puisqu'il dévoile sous l'identité une différence irréductible. On peut même dire qu'il va plus loin que M. Eckhart sur le chemin du mystère, puisque la "Gelassenheit" qu'il préconise exclut tout vestige de vouloir et tout résidu de représentation. Dans le dialogue intitulé Zur Erörterung der Gelassenheit, il définit ainsi l'horizon de sa recherche :

> "S. Le passage du vouloir à l'abandon me paraît être ici le point difficile.
>
> P. Tout particulièrement lorsque l'essence de l'abandon nous est encore inconnue.
>
> E. Inconnue surtout parce que l'abandon peut être aussi considéré intérieurement au domaine de la volonté, comme on l'observe chez d'anciens maîtres de la pensée, par exemple chez Maître Eckhart...
>
> S. A bien des égards, je vois clairement ce que le mot d'abandon ne doit pas désigner pour nous ; mais en même temps je sais de moins en moins de quoi nous parlons. Nous voulions définir l'essence de la pensée. Qu'est-ce que l'abandon a à voir avec la pensée ?
>
> P. Rien, si par la pensée nous entendons une représentation, comme on l'a fait jusqu'ici. Mais peut-être l'essence de la pensée, que nous en sommes à chercher, a-t-elle sa place au fond de l'abandon.
>
> S. Avec la meilleure volonté du monde, je n'arrive pas à me représenter cette essence de la pensée.
>
> P. Ce qui vous en empêche, c'est justement cette meilleure volonté du monde et le mode propre de votre pensée, qui est celui de la représentation" (143).

---

(143) Pour servir de commentaire..., dans Q. III, p. 187-188.

Celui qui est parvenu à ce renoncement est "abandonné" : "Le sacrifice est la prise de congé de l'étant en marche vers la garde de l'Etre" (144). Renonciation totale, qui prend la forme d'un suprême sacrifice, attente sans objet qui conditionne toute vraie prière (145), telle est l'attitude ultime du penseur qui refuse d'absolutiser les images issues de sa représentation.

Reste à l'homme le chemin perdu qui s'égare dans la nuit du temps, la dimension originaire de la "Gegnet" qui lui livre les profondeurs de son existence (146) :

> "Toute philosophie transcendantale, toute logique du jugement, toute métaphysique de la connaissance méconnaissent le fait fondamental que la pensée est foncièrement déterminée par un Autre" (147).

C'est dans cette contrée mystérieuse que se noue tout dialogue avec les choses et peut-être avec Celui que M. Eckhart appelle la chose suprême (das hoechste und oberste dinc). Ayant rejeté toute pensée législatrice, le philosophe se trouve livré à une attente sans objet et sans fin. Mais il ne doit pas rester passif. Selon le mot d'Héraclite : " "Αγχι βασίη ", il doit s'approcher, aller de l'avant sur "ce chemin qui nous a accompagnés jusqu'avant dans la nuit... laquelle gagne le haut du ciel et, toujours plus belle, resplendit... surpassant dans son émerveillement, les étoiles..." (148).

---

(144) U.S., p. 45.

(145) Voir S. Weil, La pesanteur et la grâce, Paris, Plon, 1948, p. 135.

(146) Pour servir de commentaire..., dans Q. III, p. 213.

(147) R. Guilead, Etre et Liberté, une étude sur le dernier Heidegger, Paris-Louvain, Nauwelaerts, 1965, p. 145.

(148) Pour servir de commentaire..., dans Q. III, p. 224.

Tel est sans doute le second point qui distingue la méditation heideggérienne de celle de M. Eckhart. Ne s'achevant pas dans le service d'un Dieu, la philosophie débouche sur une histoire principielle, sur une tradition mystérieuse de l'Etre qui exhausse l'homme dans le Néant. La mystique allemande n'accorde aucune valeur particulière au temps. L'extase exige même que nous renoncions à l'histoire pour nous accorder à l'éternité. Heidegger s'oppose à cette orientation commune, car l'histoire que l'homme vit en extension traduit une autre Histoire qu'il vit en compréhension. Etre "abandonné", c'est être ouvert à cette Révélation temporelle de l'Etre qui fait de l'existence humaine une ex-tase, excluant toute vision particulière et même toute prétention à voir et à savoir, transformant enfin l'attente obscure en attention vigilante :

> "Nous devons encore apprendre à attendre. Dieu crée et effectue. Nous devons lui faire confiance. Nous devons devenir "gelassen" et savoir que c'est Lui qui a fait le meilleur et pas nous ; en même temps nous devons être prêts, si l'heure est venue" (149).

b) Repos et néant.
****

Au 17e siècle, nous trouvons chez le Silésien Johannes Angelus, auteur du Cherubinischer Wandersmann, une interprétation hardie des thèmes eckhartiens, dont les audaces verbales touchent parfois au baroque. Après Leiniz qui se réfère à ce recueil de sentences poétiques dans

---

(149) R. Guardini, Briefe über Selbstbildung, Mainz, M. Grünenwald, 1949, t. 7, p. 11.

l'une de ses lettres (150) et dans sa Théodicée, après Hegel qui dans son Esthétique loue la puissance suggestive d'une telle méditation (151), après F. Schlegel et Schopenhauer qui citent à plusieurs reprises le poète mystique (152), Heidegger lui consacre quelques unes des plus belles pages de son livre Der Satz vom Grund.

Comme M. Eckhart, Silésius chante l'abandon de l'âme à Dieu. Contrairement à Augustin qui assimile le thème du repos à celui de la fruitio Dei, il dénonce l'illusion de l'inquiétude qui tend à disparaître dans la quiétude du Bien suprême : "Mensch, suchst du Gott um Ruh, so ist dir noch nicht recht" (153). Sans doute nomme-t-il Dieu le Bien souverain (das höchste Gut) et considère-t-il le repos (Ruhe) comme l'expression la plus authentique de soi, mais il refuse la quête volontaire (Suchen) d'un Etre qui, échappant à toute prise intellectuelle et affective (154), se découvre comme le Transnéant (Uebernichts) (155) à l'âme qui s'y soumet :

---

(150) Lettre à Paccius (28/1/1695), dans Leibnitii opera, éd. Dutens, VI, p. 56.

(151) Aesthetik, Glockner, XII, p. 493.

(152) F. Schlegel s'y réfère dans une série d'articles viennois (1818-1820) et Schopenhauer dans Le monde comme volonté et dans Parerga und Paralipomena.

(153) A. Silésius, Cherubinischer Wandersmann, München, hrsg. H.L. Held, 1924, 2. Aufl., I, 58.

(154) Ibid., I, 49.

(155) Ibid., I, 111 : "Die zarte Gottheit ist ein Nichts und Übernichts : Wer nichts in allem sieht, Mensch, glaube, dieser sichts".

"Gott ist die ewge Ruh,
weil er nichts sucht noch will ;
Willst du ingleichen nichts,
so bist du eben viel" (156).

A l'image de Dieu dont la raison d'être est la paix et le bonheur (weil), l'homme ne s'affirme qu'en écoutant la voix du Néant dont la raison humaine renvoie l'écho.

Ce sont à ces modèles de pensée enchâssés dans ces images audacieuses que recourt Heidegger pour "éclairer" le Néantir intérieur à l'Etre qui diffère tout calcul du désir et de l'intelligence. Symbole de la rose dont l'éclosion est la seule justification de sa présence (157), l'Etre s'épanouit dans le rayonnement de son repos :

---

(156) Ibid., I, 76 : "Dieu ne cherche et ne veut rien, à tout jamais repose ; Toi-même vaux beaucoup, ne voulant nulle chose".

(157) Ce n'est pas par hasard que Heidegger, pour signaler l'usage d'une pensée non-objectivante en théologie, recourt à l'exemple de la rose : "Lorsque par exemple nous nous asseyons dans le jardin et que nous avons du plaisir à voir les roses en fleurs, nous ne faisons pas de la rose un ob-jet, pas même un objet c'est-à-dire quelque chose de thématiquement représenté. Lorsque dans le dire silencieux (im stillschweigenden Sagen), je m'abandonne au rouge éclatant de la rose et que je réfléchis à l'être-rouge de la rose, cet être rouge n'est ni un ob-jet, ni une chose, ni un objet comme la rose en fleur..." (Problème d'une pensée et d'un langage non-ob-jectivants dans la Théologie d'aujourd'hui, trad. par M. Méry dans Archives de philosophie, 1969 (3), t. 32, p. 407). R. Maria Rilke a lui aussi chanté la rose, symbole de la plénitude, de la gratuité et de l'indicible (Die Sonette an Orpheus, 2. Teil, VI : "Rose, du thronende, denen im Altertum").

"La rose est sans pourquoi, elle fleurit,
parce que (weil) elle fleurit,
N'a souci d'elle-même,
ne désire être vue" (158).

Et si l'on se risque à demander pourquoi il apparaît ainsi sans raison, on ne trouve pour toute réponse que le jeu d'un parce que (weil) sans pourquoi :

"Le parce que (weil) qui s'oppose à toute fondation sur raisons et à tout pourquoi désigne la pure et simple présence (weilen) qui est sans pourquoi dont tout dépend et sur laquelle tout repose" (159).

L'expérience de l'Etre débouche sur celle de la gratuité pure : nul motif ne justifie le jeu déroutant auquel se livre cet abîme de présence. Transformé en pure écoute de l'Evénement, le mystique ose confesser : "Moi, je ne suis pas hors de Dieu et Dieu n'est pas hors de moi : et je suis son éclat et sa lumière, et Lui est mon décor" (160). Peut-être convient-il d'éclairer les réfle-

---

(158) P.R., p. 103 ; Cherubinischer Wandersmann, op. cit., I, 289 : "Die Ros ist ohn warum ; sie blühet, weil sie blühet, Sie acht nicht ihrer selbst, fragt nicht, ob man sie siehet".

(159) Ibid., p. 266. Heidegger entend montrer que l'ancien mot allemand "dieweilen" (parce que, cependant que) implique une référence essentielle à la durée et au fait de demeurer (weilen). Il corrige donc l'ancienne tradition mystique allemande qui n'a pas assimilé l'expérience de l'abîme de l'Etre à celle de la temporalité et de l'histoire de sa Vérité.

(160) A. Silésius, op. cit., I, 106 :
"Ich bin nicht ausser Gott und Gott nicht ausser mir :
Ich bin sein Glanz und Licht und er ist meine Zier".
Ce message de proximité de Dieu et d'intimité avec lui nous est précisément suggéré par le symbole de la rose dont l'épanouissement exprime la profondeur silencieuse de la présence divine (Ibid. I, 108).

xions sibyllines de l'interprète par cette autre phrase de Silésius : "Dieu est un pur Néant".

Il est juste de rattacher à cette perspective les méditations de Jakob Boehme sur le Rien éternel. Heidegger lui emprunte le mot de "Gegnet" qui traduit le vide de l'âme humaine devant le Tout-Autre (161). Dieu est, au-delà du monde et de la nature, le Rien ou le Différent :

> "En dehors de la nature, Dieu est un mystère, comprenez : dans le Rien. Car en dehors de la nature, il y a le Rien. Celui-ci est l'oeil de l'éternité, un oeil insondable, qui se tient ou voit dans le rien. Il est l'abîme (Urgrund)" (162).

B) LA SAGESSE DE L'ORIENT.

C'est le retour mystique aux profondeurs du soi qui commande chez Heidegger la problématique du retour philosophique au fondement de l'existence et de la métaphysique. Par une sorte de projection mythique, la pensée de l'Etre est arrachée au sol de la terra metaphysica occidentale, pays du soir où meurent les dieux (Abendland) et reportée sur une terre encore inconnue, celle de l'Orient dont la Grèce est le symbole géographique et à l'horizon de laquelle se lève l'aube d'une Révélation nouvelle. Sans doute, n'existe-t-il de philosophie qu'en

---

(161) J. Boehme, Sämmtliche Werke, Leipzig, Barth, 1860, p. 56.

(162) J. Boehme, Ausgewählte Schriften vom lebendigen Glauben, Gütersloh, S. Mohn, hrsg. von Gerhard Stenzel, 1960, p. 157 : "Ausser der Natur ist Gott ein Mysterium, versteht : in dem Nichts. Denn ausser der Natur ist das Nichts. Das ist ein Auge der Ewigkeit, ein unergründliches Auge, das ins nichts steht oder sieht. Es ist der Urgrund".

Occident, mais n'est-ce pas le paradoxe de la méditation heideggérienne que de nous inviter à réapprendre le sens même de la philosophie à partir d'une pensée non-philosophique ? Le regard vers l'Orient que Heidegger, à la suite de Hölderlin, cet oriental malgré lui, exprime dans l'image de la source, rejoint le regard profond que les mystiques rhénans ont essayé de porter sur eux-mêmes. L'Est où se lève le soleil, tel est le nom mythique qui caractérise cette contrée ignorée de nous-mêmes et dans laquelle nous devons apprendre à demeurer. La méditation orientale du Néant qui a atteint son sommet dans la sagesse des Védantins ne serait-elle pas l'horizon oublié de la réflexion calculante des métaphysiciens ? Nous trouvons une confirmation de cette interprétation dans le dialogue intitulé Aus dem Gespräch von der Sprache qui met en présence le philosophe occidental et le sage japonais :

> "Nous nous étonnons encore aujourd'hui, remarque ce dernier, de ce que les Européens peuvent se méprendre en interprétant de façon nihiliste le Néant dont il est question dans l'exposé désigné. Pour nous le vide est le plus haut nom pour ce que vous exprimeriez volontiers du mot : Etre" (163).

Partant de ces considérations, on peut signaler l'analogie qui existe entre l'objet et les étapes de la quête de l'Absolu dans la sagesse de l'Inde et dans la pensée de Heidegger (164). Dans les deux cas, l'expérience

---

(163) U.S., p. 108-109. Le dialogue se déroule entre Heidegger et le professeur Tezuka, spécialiste de littérature à l'université impériale de Tokio. Il met en lumière l'affinité profonde qui unit la méditation du philosophe allemand et l'antique sagesse de la mystique japonaise. Analogue à la différence ontologique, le jeu néantisant du Nô (No-spiel) ouvre la porte du Iki en faisant fleurir la parole (Kotoba), cet événement de la présence recueillie dans l'instant (Voir à ce sujet : L. Fontaine-De Visscher, En parlant du langage, dans Revue philosophique de Louvain, 1972 (7), t. 70, p. 453-465).

(164) L. Gardet, A propos de Heidegger : Valeur d'expérience de la "Question du Sens de l'Etre", dans la Revue thomiste, 1968 (3), t. 68, p. 381-418.

du soi (Dasein ou atman) s'articule à l'expérience de l'Etre (Sein ou brahman) exprimée dans le "Qu'est-ce que l'être ?" (sat) de Çankara. Il est exact de remarquer que les étapes selon lesquelles se réalise la discipline intérieure du yoga indien recouvrent les divers niveaux de réduction qui dévoilent progressivement au Dasein les racines de son être : l'esseulement (165) éprouvé par l'existence qui anticipe sa mort (kaivahja) prélude au recueillement (dhyana) de l'angoisse qui ouvre au sujet la porte du Rien. L'expérience du néant est le point culminant de la sagesse indienne comme de l'Erfahrung des Seins. Elle comporte deux temps : celui où le néant est découvert en relation à l'étant qui glisse dans sa totalité, c'est l'extase encore différenciée du yoga (samadhi avec germe); celui où le néant est éprouvé au coeur même de son Néantir, c'est l'extase indifférenciée où le sujet est résorbé dans la source d'où il procède (samadhi sans germe).

Le dépassement heideggérien de la métaphysique aboutit à manifester la présence de l'inconscient mystique de l'homme dont les yoga-sutra nous ont découvert les profondeurs. Don et Jeu, tels sont les deux mots-clefs qui, pour le philosophe comme pour le sage, en expriment la dynamique intérieure. L'expérience de l'Etre comme celle du yoga entraîne le sujet à faire le saut (Satz) au-delà de sa subjectivité consciente pour s'abandonner à la profusion généreuse du Sacré. Elle s'initie à ce jeu enfantin d'un monde dont l'apparence mime l'apparition. L'aion (166) d'Héraclite rejoint ainsi la roue du lila, c'est-à-dire "le jeu du brahman qui se dispense dans le

---

(165) Ibid.

(166) Héraclite, frag. 52.

reflet illusoire (maya) du monde durant tout un cycle d'existence" (167).

S'il est vrai que l'expérience de soi s'effectue dans les deux cas sur la base d'une identité éprouvée dans la différence, il convient de préciser que chez Heidegger, celle-ci est dévoilée par une herméneutique phénoménologique. Cette interprétation est transposée dans une conceptualité qui, tout en prenant l'univers du vécu comme centre de référence, engage un dialogue critique avec le langage de la métaphysique occidentale. Ainsi chez Heidegger, l'éthique n'est jamais envisagée comme une technique ascétique qui ouvre au sujet la réalité mystique de son être, mais comme une visée archéologique qui restitue au langage le chemin authentique de son propre discours. Certes, le Dasein désigne l'esprit en son acte premier d'existence (168), mais l'important, pour le philosophe, n'est pas d'entraîner le sujet vers l'extase de la béatitude, mais de montrer la distance qui sépare le langage mystique de la participation et le discours critique de l'interprétation. Autrement dit, la visée esthétique de l'herméneutique reste impliquée dans la visée éthique de l'extase. C'est pourquoi le retour à l'Etre ne parvient pas à opérer la réduction du donné empirique pour livrer au sujet, par une voie de nescience intellectuelle, la saisie fruitive du soi.

Nous faisons une double réserve à cette comparaison entre la sagesse indienne et l'interrogation philosophique : d'une part, la question de l'Etre relève d'une initiative critique et non d'une volonté d'initiation mystique ; c'est pourquoi elle désigne plutôt, à l'instar de l'idée kantienne, la limite possible du dépas-

(167) L. Gardet, op. cit., p. 411.
(168) Ibid., p. 402.

sement plutôt que son accomplissement réel. D'autre part, au lieu d'être atteint directement par une réflexion intuitive, l'Etre l'est toujours médiatement par un dégagement herméneutique. Ces remarques faites, nous reconnaissons dans le sat de Çankara, dans le Tao de Lao-Tseu (169) ou dans l'abîme du Zen japonais (170) la même requête humaine fondamentale que celle qui est impliquée dans la quête heideggérienne de l'Etre : "L'être antique, inaccessible aux sens, l'être enfoncé dans l'inconnu, enveloppé d'ombre, habitant de l'abîme, habite dans ton coeur" (171).

§ §

§

En conclusion, nous remarquons que les modèles mystiques ont permis à Heidegger de mettre en dialogue les thèmes de la théologie spéculative et ceux de la théologie de l'existence et d'abandonner ainsi une problématique philosophique construite soit sur l'idéologie du concept, soit sur l'idolâtrie du désir. En retranscri-

---

(169) Heidegger s'y réfère pour éclairer le chemin (Weg, Be-wegung) : "Vielleicht verbirgt sich im Wort "Weg", Tao, das Geheimnis aller Geheimnisse des denkenden Sagens, falls wir diese Namen in ihr ungesprochenes Zurückkehren lassen und dieses Lassen vermögen" (U.S., p. 198).

(170) Kôichi Tsujimura, Vom Nichts in Zen, dans Il Pensiero, 1960.

(171) Kâthaka Upanishad.

vant philosophiquement le langage des mystiques rhénans, il dépasse les antinomies métaphysiques de l'essence et de l'existence, de la nature et de la personne, de la cause et de l'effet, en un mot du sujet et de l'objet (172). Il fournit ainsi indirectement à la théologie l'horizon herméneutique nécessaire à mettre en question son propre langage.

Le philosophe rejoint ainsi au niveau des modèles le langage authentique de la tradition et de l'écriture. Mais ici le chemin est inverse : interrogeant l'écriture, il va de la pensée à la théologie ; questionnant la tradition, il va de la théologie à la pensée. Ainsi se noue un dialogue des plus fructueux entre les concepts traditionnels de la théologie et leur relecture profane. Dialogue qui nous amène à distinguer la transmission écrite des modèles, leur interprétation traditionnelle et la visée fondamentale qui tente de remettre l'une et l'autre en question en dégageant leur sens commun.

Ce sens commun, l'Etre, donne à la pensée une perspective pour s'élever non seulement au-dessus des relectures particulières, mais par-delà même le discours caché sur lequel celles-ci s'appuient. Cette critique de la métaphysique occidentale découvre à la pensée le champ de son impensé qui, par une projection mythique, déjà pratiquée par Hölderlin (173), se cristallise dans la sagesse orientale. La distance entre l'Occident et l'Orient ne serait-elle pas la transcription géographique de cette différence temporelle, intérieure à l'homme, source de toute interrogation, lieu de toute interprétation ?

---

(172) K. Jaspers, Psychologie der Weltanschauungen, Berlin-Göttingen-Heidelberg, Springer Verlag, 1960, 4. Aufl., p. 21 : "Nur im Mystischen glaubt der Mensch das Absolute zu erfahren und ist ohne Gegner, sofern er nichts als Objekt behauptet, nicht das Ding an sich gegenüber, sondern in ungeschiedener Subjekt-Objekt-Einheit gegenwärtig hat".

(173) Hölderlin, Andenken, : "Nun aber sind zu Indiern die Männer gegangen".

A travers cette question se dessine une autre interrogation que ne peut manquer de se poser le théologien : quel rapport y-a-t-il entre les modèles symboliques du discours scripturaire et ceux d'un discours humain qui tente de saisir ce que la loi cruelle du langage l'oblige à taire ? Existerait-il un enjeu commun entre le jeu divin (lilâ) de la pensée indienne, celui de l'Aïn créateur et destructeur de la kabbale, entre le "logion" du Zen, le dévoilement inquiétant de l'Etre heideggérien, le divertissement de l'enfant d'Héraclite et celui de la Sagesse qui est-là-depuis-toujours, reposant (sich weilen), tel le maître d'oeuvre, auprès de Dieu, et mettant ses délices à fréquenter les enfants des hommes (174) ? Nous ne pouvons répondre pour l'instant à cette double question, sans dégager au préalable l'interprétation critique que nous propose Heidegger du discours de la théologie occidentale dans son ensemble.

---

(174) Proverbes, 8, 30-31.

CHAPITRE III

SURDETERMINATION CHRETIENNE DU LANGAGE PHILOSOPHIQUE.

Les représentations chrétiennes, façonnant une mentalité deux fois millénaire, ont paralysé le libre déploiement de la question philosophique. Se substituant aux conceptions religieuses des anciennes théogonies ou cosmogonies, la foi chrétienne, afin de s'exprimer, s'est approprié les schèmes de pensée du platonisme et de l'aristotélisme. Le langage théologique sommeille dans l'âme du philosophe et, s'il ne lui inspire pas les éléments de solution, il corrompt les données de la problématique. La philosophie reste prisonnière de la théologie d'Eglise et cette confusion est tellement enracinée dans la réflexion occidentale qu'elle survivra à la révolution cartésienne qui commence à ébranler les fondements de la métaphysique (1).

---

(1) Dans les chapitres III et IV, nous reprenons, en les développant selon une perspective nouvelle, certaines idées déjà exposées dans notre thèse de 3ème cycle : Sens et Nihilisme dans la philosophie de Martin Heidegger, Strasbourg, 1968, t. I, p. 53-114 (thèse dactylographiée).

I. LA PHILOSOPHIE CHRETIENNE ET SES CONSEQUENCES.

La philosophie chrétienne a deux sources principales : l'anthropologie platonicienne et aristotélicienne d'une part, et la théologie médiévale d'autre part. La première considère l'homme comme un étant parmi les autres : elle vise trop bas et ne dépasse pas la perspective régulatrice de la cosmologie. La seconde situe l'essence de l'homme dans sa relation à Dieu : elle vise trop haut et se confond avec l'interprétation normative de la théologie. Mais, en combinant grâce à la théorie de l'analogie ces deux points de vue précédents (2), la scolastique posera les bases d'une vision chrétienne du monde et de l'homme : "Etre un étant signifie alors : appartenir à un degré déterminé de l'ordre du créé et correspondre, en tant qu'ainsi causé, à la cause créatrice (analogia entis)" (3).

A) LES THEMES CHRETIENS DU DISCOURS.

a) La relation de l'homme à Dieu.

La notion de création est le présupposé de toute philosophie chrétienne : "La Révélation biblique, laquelle selon ses propres dires repose sur l'inspiration divine, enseigne que l'étant aurait été créé par un Dieu personnel et créateur qui la conserverait et la dirigerait. Par cette vérité révélée et proclamée comme absolument obligatoire par la doctrine de l'Eglise, la question de savoir ce que serait l'étant est devenue superflue. L'être de l'étant consiste dans le fait d'être créé par

---

(2) T.C.S., p. 80 sq., p. 162-163, p. 229 sq.

(3) Ch., p. 81-82 ; voir E.T., p. 20.

Dieu (omne ens est ens creatum) (4). Désormais, "l'être originellement grec de la philosophie, à l'âge de son règne moderne et européen, se trouve gouverné et dominé par des représentations relevant du christianisme" (5). Une telle orientation, restreinte au domaine de la théologie, est plei nement justifiée. Mais, ce qui est critiquable, c'est la prétention philosophique que revendique et cautionne ce nouveau discours : "La libération pour la nouvelle liberté a négativement pour effet de détacher à l'égard de la sûreté du salut, au sens chrétien et clérical, basée sur la foi en la révélation. A l'intérieur de cette sûreté, la vérité (révélée) du salut ne se limite pas au rapport à Dieu, fondé sur la foi, mais elle décide du même coup de l'étant" (6).

Heidegger refuse donc le christianisme "dans son rôle magistral d'explication de l'étant en totalité" (7). Après Nietzsche, il oppose le christianisme (Christentum) à la "christianité" (Christlichkeit). Celle-ci, qui trouve dans "la vie chrétienne de la foi évangélique" son expression privilégiée, demeure indépendante en soi du christianisme, "cette manifestation historique, séculière et politique de l'Eglise et de son appétit de puissance, dans le cadre de la formation de l'humanité occidentale et de sa civilisation moderne" (8). Il est clair que la foi peut à la limite se passer de cet épiphénomène trompeur et que l'incroyance, par contre, peut "s'en servir comme facteur de puissance" (9).

---

(4) Nf., t. II, p. 107 ; N., t. II, p. 131-132.

(5) Qu'est-ce que la philosophie ?, trad. par K. Axelos et J. Beaufret, Paris, Gallimard, p. 15-16.

(6) Nf., t. II, p. 255-256 ; N., t. II, p. 320.

(7) Ch., p. 181.

(8) Ibid. Le mot christianisme est ambigu : il désigne ici l'image métaphysique du christianisme primitif. Il conviendrait donc de distinguer le christianisme culturel, le christianisme évangélique (Christentum) et la christianité (Christlichkeit) c'est-à-dire l'essence même de la foi.

(9) Ibid.

La distinction entre Christentum et Christlichkeit acquiert dans la perspective heideggérienne une dimension originale qu'elle n'a pas chez Nietzsche. Le christianisme est à la christianité ce que la représentation est à la pensée (10). De même que celle-ci est menacée de se dissoudre dans la représentation ob-jectivante, la foi court le risque de se transformer en une vision du monde. Dès que la pensée tente de s'harmoniser avec la croyance, n'est-ce pas le signe que les deux visées ont perdu leur statut fondamental ? Il n'existe, en effet, de possibilité de rencontre que sur la base intermédiaire de la représentation, ce sol mouvant de la philosophie chrétienne.

La conception du monde, issue de la foi, commande l'articulation de la métaphysique traditionnelle en cosmologie, psychologie et théologie (11). Mais, en se structurant ainsi, le savoir occidental trace déjà les grandes avenues qui orienteront les solutions aux divers problèmes posés. Dieu, Etant Suprême, est le principe causal qui assure la cohésion de l'univers, en conférant à l'étant ses aspects les plus généraux et en le rattachant à une source unique. L'homme est, parmi les étants, la créature la plus éminente : la rationalité (ζῶον λόγον ἔχον) est le trait fondamental qui justifie

---

(10) Dans Holzwege, Heidegger consacre l'étude intitulée Die Zeit des Weltbildes à analyser la chute de la pensée dans la représentation et la perversion de l'humanisme en anthropo-logie. Il découvre cinq caractères communs à la période moderne : l'invasion de la science mathématique, la transformation de la pratique en technique, l'accent mis sur l'expérience vécue dans le domaine artistique, l'insertion de l'activité humaine dans le complexe culturel de la civilisation et enfin l'exclusion des dieux (Entgötterung).

(11) Kant et le problème de la métaphysique, trad. par A. de Waelhens et W. Biemel, Paris, Gallimard, 1953, p. 68-69 ; cf. Ce qui fait l'être essentiel..., dans Q.M., p. 75 et Qu'est-ce qu'une chose ?, trad. par J. Reboul et J. Taminiaux, Paris, Gallimard, 1971, p. 119-120.

cette supériorité et le détermine, comme dit la Bible, "ad imaginem Dei et similitudinem" : "C'est à partir de ce texte, auquel s'ajoute la définition héritée de l'antiquité, que l'anthropologie théologique chrétienne fournit une explication de l'étant que nous nommons homme" (12). La métaphysique comprend donc "l'humanitas de l'homo, dans sa délimitation par rapport à la deitas" (13). Quand au problème du néant, il devient le néant d'un problème. Le "nihil absolutum" constitue l'antithèse de l'"Ens Increatum" et désigne l'absence hypothétique de l'existant extra-divin (14).

b) La relation de l'homme au monde.
****

L'homme n'est pas seulement défini par sa relation à Dieu, mais aussi par sa référence à l'ensemble du réel. Le concept de monde acquiert une signification ambiguë en regard de la tradition chrétienne. Il exprime aussi bien la totalité du créé que la situation de la créature humaine ici-bas. S'il est dans le monde (ens creatus), l'homme cependant, en tant que croyant, n'est pas du monde (ens redemptus). A la signification cosmologique de ce terme, se superpose donc une signification existentielle : le monde, interprété au sens johannique

---

(12) E.T., p. 70. Heidegger considère la conception chrétienne de la création comme une explication anthropomorphique, très proche de la représentation platonicienne de l'activité d'un démiurge (cf. N., I, p. 350). Précisons qu'il ne s'attaque pas à la doctrine contenue dans le texte sacré, mais à l'interprétation métaphysique de cette doctrine : "L'Etre, métaphysiquement, se pense à partir de l'étant, comme la détermination la plus générale de celui-ci et se pense vers l'étant comme raison et cause de ce dernier. La représentation chrétienne d'une "causation" de tout étant par une cause première et métaphysique, en particulier la version helléno-métaphysique de la relation vétéro-testamentaire de la Genèse" (Nf., t. I, p. 373 ; N., t. I, p. 478).

(13) L.H., dans Q. III, p. 84.

(14) Ce qui fait l'être-essentiel..., dans Q.M., p. 40.

ou paulinien, désigne le κόσμος οὗτος par opposition à l'αἰών ὁ μέλλων (15) :

> "Sur le plan de l'histoire du salut, l'homme est homme comme "enfant de Dieu", qui perçoit l'appel du Père dans le Christ et y répond. L'homme n'est pas de ce monde en tant que le "monde", pensé sur le mode platonico-théorétique, n'est qu'un passage transitoire vers l'au-delà" (16).

L'humanisme chrétien est enraciné dans une conception ontique du monde : "Au sens large indiqué précédemment, le christianisme est aussi un humanisme en tant que, dans sa doctrine, tout est ordonné au salut de l'âme (salus aeterna), et que l'histoire de l'humanité s'inscrit dans l'histoire du salut" (17). Mais Heidegger reconnaît que la signification paulinienne porte en elle le germe d'un développement ontologique. Il suffit de la renverser pour découvrir que le "monde" ne traduit pas seulement la situation tragique du chrétien ici-bas, mais la position fondamentale de la réalité-humaine ; la fuite du monde se convertit dès lors en souci du monde : "Ce concept de monde répond parfaitement au concept existentiel d'Augustin, avec cette différence, toutefois, que maintenant disparaît ce qu'il y avait de spécifiquement chrétien dans l'appréciation de l'existence "mondaine" des amatores mundi : le monde désigne alors en un sens positif les "partenaires" au jeu de la vie" (18). Kant aura le mérite de dégager, par une interprétation transcendantale, la portée ontologique et esthétique de ce concept, négligée par la théologie (19).

---

(15) Ibid., p. 71-72.

(16) L.H., dans Q. III, p. 84.

(17) Ibid., p. 86 ; cf. S.Z., p. 249.

(18) Ce qui fait l'être-essentiel..., dans Q.M., p. 84-85.

(19) Ibid., p. 75.

La distinction entre "ens creatum" et "ens increatum" comporte en elle-même la solution au problème de la survie de l'âme et des rapports du temps et de l'éternité (20). Ces deux notions servent de critère de discrimination aux deux régions fondamentales de l'étant et délimitent un abîme que la réflexion s'efforce par ailleurs de combler (21). L'éternité est une projection, en dehors du temps, du présent vécu et le temps devient à son tour une extension du "nunc stans" éternel. Le propos de Sein und Zeit se résume à montrer que l'opposition artificielle de ces deux domaines provient de l'oubli de la dimension herméneutique constituée par la temporalité. Les écarts mesurés par la raison sont toujours les signes d'une différence méconnue à l'intérieur de laquelle éclôt la pensée.

La doctrine chrétienne de la création s'est coulée dans cette vision dualiste héritée de Platon. Lorsque l'étant n'est plus posé en relation à l'Etre dont il est le phénomène (22), il s'établit une cassure entre le monde réel de l'idée et la scène trompeuse de l'apparence. La pensée, désormais figée, ne cesse pourtant d'osciller entre les deux pôles extrêmes qu'elle s'est fixés. La vérité n'est alors plus ce jeu continuel d'illumination et de "création" de l'étant par l'Etre : elle est le jugement de la raison qui confronte l'étant contingent à l'Etre érigé en absolu :

---

(20) Heidegger reproche au christianisme d'avoir corrompu le message chrétien en l'interprétant à la lumière des modèles de la philosophie platonicienne.

(21) E.T., p. 34 ; S.Z., p. 427.

(22) L'Etre s'irradie à travers l'étant. Il devient "apparence" grâce à l'étant qui le manifeste. Quant à celui-ci, il est "transparence" à l'Etre qui lui donne d'être ce qu'il est. Heidegger illustre sa pensée en se référant à la conception néo-testamentaire de la " δόξα Θεοῦ " ou "gloria Dei", selon laquelle la gloire ne signifie pas l'apparence au sens dévalué du mot, mais le rayonnement de la personne. Ainsi la gloire de Dieu ne fait qu'un avec la Révélation de Dieu (cf. I.M., p. 111).

"La cassure , χωρισμός , est marquée entre l'étant purement apparent ici-bas, et l'être réel quelque part là-haut ; c'est dans cet intervalle que s'installera plus tard la doctrine du christianisme, qui en même temps, selon un changement de perspective, interprétera l'inférieur comme le créé et le supérieur comme le Créateur ; et c'est avec les armes de l'Antiquité ainsi refondues que le christianisme se fera contre celle-ci (conçue comme paganisme), et de cette façon la dissimulera. Nietzsche a donc raison de dire : le christianisme est un platonisme pour le peuple" (23).

La dimension originelle de la philosophie, telle que l'avaient conçue les premiers prophètes de la pensée, s'est peu à peu obturée sous l'influence de la relecture chrétienne. Les mots φύσις et λόγος n'évoquent plus l'intuition lumineuse que Parménide et Héraclite ont eu de l'Etre. Après les avoir annexés à son discours, la théologie a indexé leur signification et évincé leur densité poétique. C'est ainsi que la traduction latine du mot φύσις par "natura" consacre déjà "la première étape d'un processus de fermeture et d'aliénation de ce qui constitue l'essence originaire de la philosophie grecque"(24).

Le christianisme a fait sienne cette traduction (Uebersetzung) qui, par le biais du moyen-âge chrétien, s'est transmise (setzte sich über) à travers la philosophie moderne (25). La φύσις désigne le monde objectivé dont l'homme dispose : il signifie ce que perçoit son regard, non ce qui le commande. Heidegger nous rappelle, en dehors de toute perspective théologique, l'expérience unique et mystérieuse exprimée par ce terme :

---

(23) I.M., p. 114.

(24) Ibid., p. 26.

(25) Ibid.

"Il dit ce qui s'épanouit de soi-même (par ex. l'épanouissement d'une rose), le fait de se déployer en s'ouvrant et, dans un tel déploiement, de faire son apparition, de se tenir dans cet apparaître et d'y demeurer, bref il dit la perdominance perdurant dans un s'y épanouir (das aufgebend-verweilende Walten)" (26).

Le mystère du λόγος est analogue à celui de la φύσις. Mais pour en sonder la profondeur, il est nécessaire de débarrasser son image de toute surdétermination chrétienne. Non que ces ajouts culturels soient en eux-mêmes faux ou injustifiés : ils risquent uniquement de figer le langage dans une signification univoque dont la détermination est le fruit d'une rencontre historique entre la métaphysique et le foi chrétienne en quête d'intelligibilité. Or la fonction de la philosophie est bien d'entreprendre une critique radicale de ses propres concepts en les soumettant à l'épreuve de l'herméneutique. C'est dans cet esprit qu'il faut comprendre cette réflexion de Einführung in die Metaphysik :

"Quant à la transformation de la pensée d'Héraclite, elle est imputable au christianisme. Elle commence déjà avec les premiers Pères de l'Eglise. Hegel se trouve encore dans leur prolongement. La doctrine du logos d'Héraclite, passe pour annoncer le Logos dont parle, dans le Nouveau Testament, le Prologue de l'Evangile de Jean. Le Logos est le Christ. Comme Héraclite parle aussi du Logos, les Grecs sont arrivés aux portes mêmes de la vérité absolue qui est la vérité révélée du christianisme. C'est ainsi que, dans un écrit qui m'est parvenu ces jours-ci, on peut lire ce qui suit : "L'apparition réelle de la vérité sous forme divino-humaine a confirmé solennellement les penseurs grecs dans leur connaissance philosophique du règne du Logos sur tout ce qui est. Cette

(26) Ibid.

confirmation solennelle fonde la classicité de la philosophie grecque" (27).

Heidegger s'élève avec raison contre cette apologétique facile, nourrie par le présupposé bien connu que le christianisme dessine en creux la matrice d'une philosophie à laquelle toutes les autres doivent se ramener, puisqu'il détient le monopole de la vérité. De là, il n'y a qu'un pas à franchir pour prétendre que les philosophes grecs sont des théologiens chrétiens non encore pleinement formés (28).

Mais autre chose est la vérité de salut que le chrétien atteint dans la foi et autre chose la vérité ontologique que le penseur poursuit par l'interrogation. Il n'existe aucune philosophie qui soit plus "chrétienne" que les autres. La réflexion philosophique possède un champ d'investigation autonome qui se déploie indépendamment de toute perspective théologique. L'aventure de la pensée est différente de celle de la foi, mais si la première suit, comme le réclame Heidegger, un chemin parallèle à la seconde. Comprendre le L$_o$gos des grecs ne signifie pas se mettre à l'écoute du Verbe de Dieu : Héraclite l'Obscur n'est pas le précurseur de Jean l'Evangéliste, apôtre de la Lumière (29). Un abîme sépare le Logos johannique qui est un "Etant",du Logos philosophique qui n'est "ni parole, ni doctrine, (encore moins "sens d'une doctrine") mais la récollection perdominant constamment en elle-même et rassemblant originairement" (30).

La philosophie occidentale reste donc dominée par les représentations chrétiennes qui ont inspiré la

(27) Ibid., p. 135.
(28) Ibid.
(29) Ibid.
(30) Ibid., p. 136.

théologie médiévale. Jusqu'à Nietzsche, elle n'a jamais contesté les cadres pré-fabriqués à l'intérieur desquels elle se développe. Ceux-ci découlent d'une intrusion injustifiée des exigences de la foi dans le champ de la pensée : le monde est créé par Dieu ex nihilo, l'homme est formé à l'image de Dieu et racheté par le Christ, il vit dans un monde ambigu qu'il doit quitter à la mort pour obtenir le salut de son âme dans une éternité bienheureuse (31). Création, Rédemption, immortalité de l'âme sont des représentations chrétiennes qui infléchissent la démarche philosophique. "Ce qui se nomme philosophie demeure servante de la théologie" (32).

B) LA MATRICE CHRETIENNE DU DISCOURS.

a) Raison et foi.

Sans doute de telles notions ne font-elles pas généralement l'objet d'une réflexion explicite, mais elles commandent à titre de pré-supposés toute problématique :

> "La mutation de l'essence de la vérité en certitude du représenter est déterminée par l'essence de l'Etre en tant qu'actus purus. C'est pourquoi, dans l'histoire des Temps modernes, le monde de la foi chrétienne sous de multiples formes dérivées, demeure normatif pour l'institution et l'entretien du réel (pour la culture) mais aussi pour l'interprétation du réel eu égard à sa réalité (pour la métaphysique moderne). La culture moderne, même là où elle se fait incroyante, reste chrétienne" (33).

---

(31) S.Z., p. 230 et 249.

(32) Nf., t. II, p. 256 ; N., t. II, p. 320.

(33) Ibid., p. 342.

Lorsque disparaît la foi, le contenu des justifications s'étiole ou se transforme, mais leur structure demeure. L'autorité normative de l'Eglise passe à la Raison humaine (34), si bien que l'Aufklärung demeure encore l'expression rationnelle de préjugés chrétiens (35).

Ainsi, pour Heidegger, le rationalisme de la modernité, loin d'être un mouvement opposé et extérieur au christianisme, propose une version sécularisée de la croyance. Il existe, en effet, un rationalisme chrétien, qui repose sur une interprétation platonicienne du concept biblique de création (36). Dès que la pensée oppose le monde de la créature et celui du Créateur comme deux domaines séparés, unis par un lien de causalité efficiente, elle pose les prémisses de l'athéisme (37). La raison humaine est prête à prendre d'assaut le ciel qu'elle s'est inventé et à remplacer les idoles qu'elle s'est fabriquées. La confirmation logique de la foi cache une sécurité apparente : la ratio retrouve sa puissance dans les contrefaçons du christianisme qu'elle se hâte de vider de leur contenu pour mieux en exploiter les avenues :

---

(34) Ch., p. 95.

(35) Nf., t. I, p. 373 : "La pensée de la "philosophie des lumières", que tout étant serait dirigé par une raison universelle, est métaphysique" ; N., t. I, p. 478. Voir à ce sujet M. Xhaufflaire, Feuerbach et la théologie de la sécularisation, Paris, Le Cerf, "Cogitatio fidei", 1970, p. 374-376.

(36) N., t. I, p. 478.

(37) Q.C., p. 119 : "Mais la Nature ou le Cosmos depuis le règne du christianisme en Occident ont valeur de créé, et cela non seulement au moyen-âge, mais à travers toute la philosophie moderne. La métaphysique moderne depuis Descartes jusqu'à Kant, et, au-delà de Kant, la métaphysique de l'idéalisme allemand ne sont pas pensables hors des représentations chrétiennes fondamentales. Il se peut que le rapport à la foi dogmatique des Eglises y soit très lâche et même brisé. Conformément à la domination antérieure de la représentation chrétienne de l'étant, il se produit dans l'étant en totalité, une articulation et un étagement déterminés".

"Le christianisme fait de l'être de l'étant un être-créé. Le penser et le savoir sont distingués de la foi (fides). La montée du rationalisme et de l'irrationalisme n'en est pas empêchée, au contraire elle est préparée par là et renforcée.
Du fait que l'étant est une création de Dieu, c'est-à-dire quelque chose de prémédité rationnellement, il arrive nécessairement, aussitôt que le rapport du créé au créateur se dissout et qu'en même temps la raison humaine prend la prédominance et se pose même comme absolue, que l'être de l'étant devient pensable dans la pensée pure de la mathématique" (38).

b) Sujet et certitude.
****

Jamais les représentations chrétiennes, privées de leur substance, n'ont été aussi efficaces que mises au service de la libération du sujet humain. Lorsque la foi agonise, le christianisme devient un extraordinaire facteur de puissance (39) : "Une nuée fugitive sur une terre voilée : tel est l'obscurcissement que la vérité préparée par la certitude chrétienne du salut répand, comme certitude de la subjectivité, sur un avènement qu'il n'est pas accordé à cette dernière d'apprendre" (40). Telle est la triste conséquence de la période moderne qui s'ouvre avec Descartes : le travestissement de la certitude du salut en certitude absolue de la subjectivité :

---

(38) I.M., p. 197.
(39) Ch., p. 181.
(40) Ibid., p. 99.

> "L'exigence d'assurer soi-même sa consistance naturelle que l'homme même est ainsi appelé à remplir ne résulte pas d'une insurrection contre la doctrine de la foi, elle est au contraire la conséquence nécessaire de ce que la vérité suprême a le caractère de la certitude du salut... La culture moderne, même là où elle se fait incroyante, reste chrétienne" (41).

La "foi" continue donc d'inspirer la philosophie même lorsque celle-ci a refusé tout sens théologique à son propre discours. Cette philosophie chrétienne implicite forme, selon Heidegger, la trame même de la métaphysique de la modernité. La sécurité intérieure à la croyance a contribué à consolider le modèle aristotélicien et platonicien de la veritas adaequatio. Le réel choséifié est repensé en termes d'efficience et l'homme devient désormais le centre de ce Système où la subjectivité dominatrice se met à idolâtrer la réalité ontique. Critiquant le modèle étroit de l'existence, tel que Kierkegaard l'a adopté, Heidegger fait cette remarque d'une portée générale :

> "Que le retournement de la réalité en la certitude de soi de l'ego cogito se trouve ici déterminé de façon immédiate par le christianisme, tandis que le concept d'existence l'est de façon médiate par la christianité, voilà qui démontre de nouveau la manière dont la foi chrétienne s'approprie les traits fondamentaux de la métaphysique et sous cette refonte a su mener la métaphysique à sa domination occidentale" (42).

La fonction de "fundamentum inconcussum veritatis" ne revient plus à l'Absolu, mais au subjectum lui-même, de-

---

(41) Nf., t. II, p. 342 ; N., t. II, p. 426.

(42) Ibid., p. 381 ; ibid., p. 472.

venu source et garant de toute sécurité. Puisque la théologie présente la vérité de salut comme une certitude, l'orientation surnaturelle de l'homme - qui, en vertu du principe : "gratia supponit naturam", s'enracine dans la réalité de son être - exige à titre de condition préalable, la précompréhension naturelle d'une telle certitude (43). La notion métaphysique de vérité conçue comme certitudo et adaequatio demeure donc d'essence théologique, puisqu'elle est la transcription rationnelle de la vérité de salut. Le rapport au réel, dont s'occupe le philosophe, est pensé en fonction du rapport à Dieu dont traite le théologien. Si le sujet en vient à se libérer du joug de la Révélation, il rejette généralement le contenu de la foi, non la maquette sur le patron de laquelle s'est structuré le langage chrétien. La métaphysique de la modernité (44) dont la référence ultime est assurée par la subjectivité, norme de la vérité, apparaît comme une sorte de laïcisation de la théologie :

> "Or, cette libération se libère toujours, sans le savoir, à partir de l'attache à la vérité révélée, dans laquelle le salut de son âme est rendu pour l'homme certain et sûr. L'émancipation à partir de la certitude révélée du salut était donc, en elle-même, nécessairement une émancipation vers une certitude dans laquelle l'homme s'assure de la vérité en tant que science de son propre savoir" (45).

---

(43) N., t. II, p. 426.

(44) Nous traduisons ainsi le mot allemand Neuzeit. L'expression modernité ou temps modernes recouvre la période métaphysique, marquée par la priorité accordée au sujet : elle commence avec Descartes et s'achève avec Nietzsche et Hegel.

(45) Ch., p. 96. Nous avons modifié, en fin de citation, la traduction française que nous citons.

La sécurité du salut prend ainsi appui sur la certitude de la représentation et le rapport vertical qui relie le croyant à Dieu consolide la relation horizontale que la subjectivité normative entretient avec elle-même. L'assurance de la raison et sa confiance aveugle dans la suprématie du sujet apparaît, au plan du discours métaphysique de la théologie occidentale, comme la caricature de la foi théologale (46).

Le Dieu de la logique assure logiquement l'intérim du sujet non encore sûr de ses propres forces. Lorsque Dieu calcule, disait Leibniz, le monde se fait. Mais lorsque l'homme calcule de lui-même, il parvient facilement à détrôner l'ingénieur divin. Triste vérité : le christianisme, ayant réalisé sa mission transitoire de libération de l'homme, peut mourir, victime de sa trop grande générosité.

C) LE NIVELLEMENT DE LA PENSEE ET DE LA FOI.

Plus graves encore sont les deux conséquences provoquées par l'alliance secrète du christianisme et de la pensée : la ruine de la question philosophique et la perversion du sens de la foi. La métaphysique ainsi empreinte (in dieser Prägung) n'est plus une aventure, un risque, mais devient un inventaire de vérités définitivement acquises. Elle se développe sur un terrain vague, intermédiaire entre la certitude de la foi et l'interrogation philosophique. Elle est paralysée par le poids des représentations chrétiennes, façonnées selon les exigences de la croyance : "Il ne s'agit plus alors d'un croire ni

(46) L'idée de salut naît ainsi de l'articulation des modèles de subjectum et de certitudo. Ainsi le langage théologique consolide le discours métaphysique dont il surdétermine certaines unités structurales.

d'un questionner, mais d'un nivellement général où l'on peut bien désormais s'occuper de tout, peut-être même avec beaucoup d'intérêt, du croire aussi bien que du questionner" (47). Pourtant plus proche de nous que celle des Grecs, la méditation d'un Kant ou d'un Leibniz, remarque non sans paradoxe Heidegger, nous est plus difficilement accessible, car leurs écrits restent "pénétrés de tradition et partout engagés dans les débats touchant le christianisme" (48).

La métaphysique marquée au coin du christianisme, tend à absorber la christianité. Le Dieu chrétien, assimilé à l'Actus purus, au moteur efficient ou à la cause finale du monde, présente ses titres de crédibilité. C'est dire combien la foi n'est plus elle-même un risque, mais une certitude (Heilsgewissheit), "un mol oreiller" (Bequemlichkeit) et une convention passée avec soi-même de s'en tenir au dogme comme à n'importe quoi de transmis" (49). Ainsi déchue, elle se fige en une vision anthropocentrique du monde. La prétention humaniste du christianisme consomme la ruine de la christianité.

La raison logique qui cherche à éclairer la relation de foi, risque sans cesse de la dégrader en la thématisant. Le salut n'est alors plus un don de Dieu qui réclame de l'homme un abandon total, il devient l'octroi d'une garantie qui assure la sécurité du sujet et apparaît désormais comme exigé par les besoins de celui-ci. Le croyant se contemple dans l'image du Dieu qu'il s'est généreusement donnée. Cette sécurisation, opérée sous le masque de la raison, porte en elle le germe de la sécula-

(47) Ibid., p. 19.
(48) P.R., p. 166.
(49) I.M., p. 19.

risation de la foi (50). C'est alors à la philosophie qu'il revient d'exploiter à son profit ces schèmes théologiques pervertis : le sujet s'assure (vérité = certitude) et se justifie lui-même (être = valeur) (51).

Heidegger souligne que la problématique luthérienne de la justification s'inscrit précisément dans le cadre de la métaphysique moderne qui pose le sujet comme le centre absolu de référence des valeurs et de la vérité. Il adresse à Luther, nous l'avons déjà noté, le même reproche qu'à Kierkegaard : celui d'avoir réagi de façon scolastique contre la scolastique. C'est pourquoi ce théologien hardi qui a si bien perçu que les dogmes ne reposaient sur aucun fondement rationnel a priori, mais qu'ils n'étaient que la traduction d'une tradition, c'est-à-dire l'expression d'une expérience vécue par l'existence croyante (52), n'a pu transgresser le discours traditionnel qui a interprété le rapport de foi comme l'octroi et la garantie du salut accordé par Dieu au "sujet" humain. Mais l'épreuve de la foi se situe bien au-delà de cette assurance, fût-elle totalement gratuite, de la vie éternelle et de la justification.

Heidegger résume d'un mot cette double conséquence qui découle de la philosophie chrétienne : l'exclusion des dieux (Entgötterung) (53). Cet événement

---

(50) Cette sécularisation, fondée sur les bases ainsi définies, est l'oeuvre de la philosophie hégelienne. C'est donc bien au niveau de la théologie qu'il convient de situer l'opposition fondamentale qui sépare Hegel de Heidegger.

(51) Nietzsche entreprendra cette exploitation. Jusqu'ici l'homme a servi le chrsitianisme, il est temps désormais que le christianisme serve l'homme. Hegel verra dans le christianisme le moyen pour l'homme de se reconnaître comme sujet, Nietzsche celui de se dépasser comme surhomme. Ces deux penseurs prennent appui sur la métaphysique chrétienne pour la détruire ; mais, selon Heidegger, ils en restent prisonniers.

(52) E.T., p. 25 ; cf. I.M., p. 20.

(53) Sur l'analyse de ce phénomène, voir H. Birault, De l'Etre, du divin, des dieux chez Heidegger, dans Existence de Dieu, Paris, Castermann, 1961.

planétaire ne désigne pas l'irruption de l'athéisme dans la métaphysique de la modernité, mais "l'état d'indécision par rapport à Dieu et par rapport aux dieux" (54). Il est l'envers de l'absence d'une interrogation véritable, qui entraîne le penseur à se créer des absolus. Cette inconsciente prétention du savoir trahit une inconsistance fondamentale : le dogmatisme philosophique est le substitut métaphysique d'une croyance travestie en certitude.

L'exclusion des dieux se caractérise par le déploiement d'un processus à double face : la déchristianisation de la christianité et la christianisation de l'image du monde (55). La foi, transformée en vision, rejoint la réflexion métaphysique qui postule un fondement du monde infini et inconditionné. La prédominance de la représentation, responsable de cet état d'indétermination (Entscheidungslosigkeit) au sujet du divin, est par elle-même impuissante à combler le vide creusé par la désertion des dieux. Elle confond manque absolu et absence. C'est pourquoi, ignorant que l'absence peut être le sillage d'une présence, elle recourt à des subterfuges pour se cacher à elle-même le vide qu'elle laisse derrière elle. Le représenté cherche une compensation à son indigence

---

(54) Ch., p. 70.
(55) Ibid.

dans le vécu religieux et dans l'exploration des mythes (56).

La religion de la représentation oscille entre le rapport vécu avec les dieux (pôle subjectif) et le rapport d'explication scientifique avec les mythes (pôle objectif). Le sentiment et l'idéologie sont les nouvelles préoccupations de l'homme métaphysique travaillé par la nostalgie des dieux enfuis. Ils constituent les deux

---

(56) Ibid. L'"exclusion des dieux" désigne l'absence d'expérience religieuse authentique qui caractérise l'époque moderne. L'humanisme emprunte au christianisme les idées de "personne", de "liberté", d'"autonomie", et, inversement, le christianisme tend à se présenter comme un idéal de vie, un humanisme pour s'accomoder au goût du jour. Ce processus de dégradation (nihilisme métaphysique) est bien différent du processus de sécularisation - qui est la traduction au plan de la société du Nihilisme essentiel - auquel nous assistons. Heidegger repousse l'apologétique facile : l'homme cherche une assise à son incertitude dans la religiosité. Mais la relation à Dieu n'est pas réductible au sentiment, comme le pensait Schleiermacher. A la suite de J.A.T. Robinson (Honest to God), de G. Vahanian (The Death of God, New-York, 1961, p. 4 sq.), de D. Bonhoeffer (Wiederstand und Ergebung, E. Bethge), R. Bultmann s'oppose à cette récupération sentimentale de la foi. Faut-il cependant, comme il le fait, entreprendre l'exploration historique et psychologique des mythes en vue d'adapter le message de la foi à la mentalité contemporaine ? Heidegger ne conteste pas une telle recherche, nous le verrons plus loin : si elle est utile, elle n'est pas suffisante à guérir l'homme de son incertitude. L'Entgötterung est un phénomène nécessaire, mais transitoire, qui ouvre une problématique temporaire. Il convient de le dépasser, car il indique la direction de l'essence du Nihilisme. L'incertitude qu'il engendre est relative à une certaine façon de comprendre le christianisme. L'homme doit cheminer dans le néant pour comprendre que l'anthropologie traditionnelle est une traduction contingente de ce qu'il est, que les représentations théologiques de Dieu ne sont que des manières de le viser et que l'expérience chrétienne de la foi (christianité) transcende toute vision du monde (christianisme). Ainsi l'exclusion des dieux peut préparer la voie à une authentique expérience du sacré.

seules issues dont dispose la réflexion tentée de récupérer la christianité qu'elle s'est aliénée. Mais, en réalité, de telles voies se révèlent être des impasses : la représentation, prisonnière de son propre discours, se heurte aux limites qu'elle s'est fixée : la subjectivité (la religiosité) et l'objectivité (les idéologies).

II. FOI ET PENSEE.

La philosophie chrétienne est le mirage commun qui, dans le désert du divin, guette la foi et la pensée. Heidegger, dans le début de l'Introduction à la Métaphysique, entend pallier toute équivoque, en déterminant la spécificité de l'interrogation philosophique et de la croyance.

A) LE MONDE DE LA FOI.

La foi n'a pas pris au sérieux la parole de l'apôtre : toute philosophie est une folie pour le croyant (57). La pensée n'exige-t-elle pas un renoncement continuel à posséder, à découvrir jamais une réponse définitive ? "Questionner véritablement ainsi, cela signifie : courir le risque de questionner jusqu'au bout, d'épuiser l'inépuisable de cette question, par le dévoilement de ce qu'elle exige de demander. Là où quelque chose de ce genre pro-vient (geschieht), il y a philosophie" (58). Une telle interrogation ne cherche pas à réduire l'écart entre la pensée et la foi, mais à accuser la déchirure entre la pensée et l'Etre, sans prétendre y parvenir totalement.

---

(57) I.M., p. 20.
(58) Ibid.

La foi n'est pas une sagesse. Tentée de servir une philosophie donnée, elle s'expose sans cesse à perdre son caractère de gratuité : "On interprète la foi à partir d'une philosophie dont la vérité repose dans une tout autre éclosion de l'étant que le monde auquel on fait foi dans la Foi" (59). Croire, c'est inaugurer "une manière spécifique de se tenir dans la vérité" (60) ; c'est adopter, en quelque sorte, une attitude ontologique qui se situe cependant à un niveau autre que celui de l'ouverture de l'ex-sistence à l'Etre. Or, le compromis que réalise la croyance avec la réflexion métaphysique ou théologique risque de ravaler cette attitude au rang d'un comportement ontique. La foi devient donc une sécurité et perd son caractère de "foi" en abandonnant "la possibilité de sombrer dans l'incroyance (die Möglichkeit des Unglaubens)" 61). Ce danger, Kierkegaard l'a déjà dénoncé en termes catégoriques : "Si je retire l'incertitude, écrivait-il, - pour acquérir une certitude plus haute encore - je n'obtiens pas un croyant humble, dans la crainte et le tremblement, mais un luron esthétique, un gaillard qui voudrait pour ainsi dire fraterniser avec Dieu, mais qui à proprement parler ne se rapporte pas du tout à Dieu. L'incertitude est la marque, et la certitude absolue le signe qu'on ne se rapporte pas à Dieu" (62).

Heidegger, dès ses débuts, envisage les rapports entre la philosophie et la théologie de la même manière que Bultmann qui rejoint à ce sujet l'esprit de la tradition luthérienne (63). La foi n'a pas à illumi-

(59) Ch., p. 21-22.

(60) I.M., p. 19.

(61) Ibid.

(62) Kierkegaard, Post-Scriptum, Paris, Gallimard, 1949, p. 307-308.

(63) A. Malet, Mythos et Logos. La pensée de R. Bultmann, Genève, Labor et Fides, 1962, p. 295 n. 1.

ner la pensée, pas plus d'ailleurs que la connaissance intellectuelle n'a à éclairer la foi : "La libre fondation de soi-même de l'existence historique se soumet elle-même à la juridiction du savoir - non pas de la croyance, pour autant que l'on entendrait par là une promulgation de la vérité, qui s'autoriserait d'une révélation divine" (64). Encore convient-il de préciser qu'à ce niveau tout dialogue n'est pas exclu. Le philosophe continue, en effet, de concevoir la différence entre la métaphysique et l'ontologie fondamentale à l'image de la distance qui sépare la vie de foi de son expression dogmatique. N'est-ce pas d'ailleurs l'expérience de la transcendance de la foi qui l'amène à remettre en question sa réflexion ? Heidegger suit donc le même chemin que Kierkegaard : le philosophe se doit d'atteindre le même degré de profondeur que celui auquel parvient le croyant. Ne durcissons donc pas cette opposition : un certain échange a lieu, puisque la pensée et la foi ne cessent d'approfondir leurs voies parallèles, voire même de contester leurs acquisitions respectives. Nous verrons que la fonction symbolique de l'Etre peut assurer entre ces deux domaines le rôle médiateur que la théologie classique attribuait à la raison logique.

Le monde de la foi est celui de la Croix du Christ. Heidegger semble opter pour une théologie d'inspiration luthérienne. Toute justification de Dieu détourne en fait le croyant du Dieu miséricordieux qui se révèle dans la Passion du Christ. La Révélation est de l'ordre de l'histoire : elle est un fait que la pensée n'a pas à réduire en recourant à un principe abstrait, universellement valable, comme l'a fait l'onto-théologie hégelienne. Cependant, le philosophe peut, par l'interrogation, aller à la rencontre de ce positum, à condition

---

(64) Nf., t. I, p. 153 ; N., t. I, p. 194.

qu'il le respecte dans son intégrité (65). Mais Heidegger rejette toute intrusion de la croyance dans le champ de la pensée, de même qu'il condamne toute entreprise de réduction philosophique de la théologie. L'alliance entre ces deux domaines, opérée sur le modèle de la hiérarchie ou de la synthèse, fait perdre à la foi comme à la pensée leur statut fondamental et procure à l'homme une sécurité illusoire qui travestit le risque du croyant en certitude confortable et met l'interrogation philosophique au service de vérités définitivement acquises. Mais la foi ne propose pas à la réflexion la matière dont celle-ci aurait à faire ensuite l'inventaire : elle est, à sa manière, une perpétuelle invention, une recherche continuelle, un questionnement jamais éludé.

La théologie n'a pas à emprunter à la philosophie une problématique ou une systématique pour éclairer le projet du croyant. Elle n'est pas, en effet, un exposé théorique de vérités, mais "une élaboration, par une pensée questionnante, du monde dont on a fait chrétiennement l'expérience, c'est-à-dire de la foi" (66). Phi-

---

(65) Voir la conférence de M. Heidegger intitulée Phänomenologie und Theologie (1927) dont le compte-rendu a été publié par Heinz-Horst Schrey, dans Martin Heideggers Einfluss auf die Wissenschaften, Bern, 1949, p. 9-21 ; trad. fr. dans Archives de philosophie, t. XXXII, 1969 (3), p. 357-395.

(66) E.T., p. 20 ; cf. p. 25 : "La théologie s'efforce à une explicitation plus authentique du comportement de l'être de l'homme à l'égard de Dieu, en faisant retour au sens même de la foi. Elle recommence à comprendre l'idée de Luther, selon laquelle le mystère des dogmes n'a jamais reposé sur un "fondement" issu des questions primordiales de la foi. Or, les concepts qui ne sont pas élaborés en fonction de ces dernières ne sont pas seulement insuffisants pour la problématique théologique : ils la masquent et la détruisent". Le langage de la foi est donc indépendant de l'horizon philosophique qui est censé lui fournir un support conceptuel. Selon Heidegger, la théologie s'est inspirée jusqu'à présent des présupposés de l'ontologie platonico-aristotélicienne qui interprète l'être sur le modèle de la permanence. C'est pourquoi la problématique de la foi est faussée dès le départ.

losophie et théologie ne s'opposent pas comme ce qui est problématique à ce qui est dogmatique. Comme la pensée, la foi a sa propre lumière et sa propre obscurité : elle renferme une interrogation à laquelle répond le croyant sans pouvoir en rendre raison de façon radicale. Le théologien cherchera donc à expliciter cette question existentiale, sans recourir pour cela aux lumières du philosophe. Le langage théologique est à la foi ce que l'ontologie fondamentale est à la pensée :

> "Seules les époques qui ne croient plus guère à la véritable grandeur de la tâche de la théologie en viennent à concevoir l'idée ruineuse que la théologie pourrait gagner à être soi-disant rajeunie à l'aide de la philosophie et ainsi mise davantage au goût du jour, ou même remplacée" (67).

Heidegger, on le constate, se situe dans la perspective augustinienne et kierkegaardienne. La foi est à elle-même son propre objet : le quid est identique au quomodo. Cette rupture nettement marquée entre la croyance et la pensée tend à préserver l'une et l'autre de leurs contrefaçons "dogmatiques" et "métaphysiques" qui fusionnent au plan de la vision représentative. La vérité chrétienne n'entretient donc aucun rapport a priori avec l'objet de la question philosophique : elle n'est pas "un savoir sur l'étant" (ein Wissen über das Seiende), mais "une vérité de salut" (ihre Wahrheit ist durchaus Heilswahrheit). Les théologiens ne peuvent, à la limite, s'engager avec sérieux dans l'aventure de la pensée :

> "Ceux qui de la sorte traitent de ce qu'est l'étant dans sa totalité sont les "théologiens". Leur "philosophie" n'en est une que de nom, parce qu'une "philosophie chrétienne" dépasse en absurdité la quadrature du cercle. Encore le carré et le

---

(67) Ibid.

> cercle coïncideraient-ils tout au moins en ce sens que ce sont des figures spatiales, tandis qu'une différence infranchissable sépare la foi chrétienne et la philosophie. Même si l'on voulait dire que dans l'une et dans l'autre la vérité s'enseigne, il reste que ce qui se nomme ici vérité est quelque chose de foncièrement différent" (68).

B) LE MONDE DE LA PENSEE.

"Pourquoi y a-t-il de l'étant et non pas plutôt rien" ?, telle est l'interrogation proprement philosophique (69). Le "pourquoi" ainsi formulé ne fait pas signe vers la racine causale de l'univers, mais vers le sens de l'étant en totalité. Le recours au Dieu-Créateur de la Révélation ou au Dieu-Cause de la métaphysique n'a donc pas à tenir lieu de réponse. Cette question porte sur l'ensemble de l'étant et inclut, par conséquent, Dieu lui-même, le plus haut Etant. Si elle visait le fundamentum inconcussum de la réalité, donc un étant, elle se détruirait d'elle-même. Le sens exploré est nécessairement l'Etre qui détermine tous les étants sans se terminer à aucun d'eux. Sans doute Dieu, en tant qu'il est la cause ultime de la création, peut-il devenir l'objet d'une interrogation, mais celle-ci relève aussitôt de l'ordre de la théologie, car elle suppose l'horizon de la Révélation.

Avant de se proposer comme le but du questionnement, l'Etre en est l'origine, la condition de possibilité, pour parler comme Kant. La question du pourquoi de l'étant se présente comme l'explication d'une question plus fondamentale (Vorfrage) qui définit l'acte

(68) Nf., t. II, p. 107-108 ; N., t. II, p. 132.
(69) I.M., p. 13.

même de la philosophie. Celle-ci n'exige aucune réponse, car elle suscite la question de sa propre validité. En questionnant, la pensée se met elle-même en question (70). Elle remonte au pourquoi du pourquoi. A ce niveau, le problème de l'Absolu ne se pose plus. Prétendre que Dieu est la source même de l'interrogation équivaut à se dérober à la requête indéfinie de la pensée en faisant échouer celle-ci sur les fonds mouvants de la permanence métaphysique.

L'essentiel de la question se cache dans le "plutôt que rien" qui lui interdit de s'articuler à un Etant subsistant. Le recours à l'Etre transcendant de la métaphysique rejette dans la vacuité le néant que l'interrogation philosophique tend à découvrir à partir du "quelque chose". Aussi le "rien" n'est-il pas une voie hypothétique que la pensée s'empresse d'écarter pour poser l'affirmation d'une Cause transcendante. La version métaphysique de cette interrogation repose sur un paralogisme : le passage injustifié du "logique" à l'existant. Le mot être, perdant sa résonance profonde, en vient à signifier exister. Il est alors facile de conclure : "La nature des choses récèle une raison pour laquelle quelque chose est plutôt que rien ne soit. La raison s'appelle Dieu en tant que cause première existante de tout ce qui existe" (71). Le vice de l'argument ontologique que renferme cette argumentation demeure, à l'intérieur du discours métaphysique, la faille discrète que vient combler le dogmatisme.

Le "plutôt que rien" n'est pas une impasse ou une voie de garage : conditionnant le passage de l'étant à cet au-delà de lui-même qui en détermine le sens, il

---

(70) Ibid., p. 17.

(71) Le principe de raison, trad. par A. Préau, Paris, Gallimard, "Classiques de la philosophie", 1962, p. 89.

est la clef herméneutique de la transcendance. La philosophie met l'étant en question et dévoile le non-être comme l'horizon de sa manifestation. C'est devant ce non-être que se dérobe la métaphysique lorsqu'elle lui substitue la recherche du transcendantal ou du transcendant (72). La question du néant s'enracine dans la transcendance, qui ne désigne pas la position d'un terme infini, mais le déroulement d'un acte indéfini. Elle seule permet d'effectuer ce dépassement du monde quotidien pour ouvrir la pensée à cet "Il y a" originel (Es gibt), qui est au principe de la diffluence de la présence.

La réflexion philosophique exige un saut (Satz) vers l'au-delà de l'étant, un renoncement à ce qui est couramment admis (73). La foi tient avec "raison" cette entreprise pour absurde : "Celui, par exemple, pour qui la Bible est révélation divine et vérité divine, possède déjà... la réponse, à savoir : l'étant, s'il ne s'agit pas de Dieu lui-même, est créé par Dieu. Dieu lui-même, comme créateur incréé, "est" (74). Mais "il n'y a pas de place, dans la pensée, pour une croyance" (75). Il n'existe pas de savoir dans la foi, ni de foi dans le savoir. La pensée provient de l'Etre et advient à lui ; elle n'a d'autre milieu que celui où "l'Etre déploie son règne" : "La déchéance de la pensée en science et croyance est la mauvaise destination de l'être"(76). Le croyant ne peut donc poser authentiquement la question fondamentale de la philosophie "sans renoncer à lui-même comme croyant avec toutes les conséquences de cet acte. Il peut seulement faire comme si..." (77).

---

(72) U.S., p. 40 : "Nur weil die Frage was ist Metaphysik ?" im vorhinein an den Überstieg an das transcendens, an das Sein des Seienden denkt, kann sie das Nicht den Seienden, jenes Nichts denken, das gleich ursprünglich das Selbe ist mit dem Sein...".

(73) I.M., p. 181 ; cf. Q.P., p. 95 : "Si importantes que puissent être les questions économico-sociales, politiques, morales et même religieuses..., aucune d'elles ne conduit au coeur de la chose".

(74) Ibid., p. 19.

(75) Ch., p. 303.

(76) Ibid., p. 287.

(77) I.M., p. 19.

Et Heidegger de poursuivre avec le tranchant qui lui est familier lorsqu'il aborde ce sujet :

> "Cette référence à la sécurité au sein de la foi - celle-ci étant considérée comme une manière spécifique de se tenir dans la vérité - ne signifie pas, bien entendu, que la citation des mots de la Bible "Au commencement Dieu créa le ciel et la terre, etc." constitue une réponse à notre question. Il ne s'agit pas du tout ici de savoir si cette phrase de la Bible est vraie ou non pour la foi ; elle ne peut d'aucune façon constituer une réponse à notre question parce qu'elle n'a aucun rapport avec cette question. Elle n'a aucun rapport avec elle parce qu'elle ne peut pas du tout en avoir. Ce qui est demandé à proprement parler dans notre question est pour la foi une folie" (78).

La foi ne fournit aucune solution à l'angoisse philosophique. Mais, à l'inverse, la pensée n'a pas à faire l'apologie du paganisme. Heidegger tient à corriger l'affirmation de Nietzsche selon laquelle la philosophie, cette fête de la pensée, serait essentiellement païenne :

> "C'est pourquoi - pourrions-nous ajouter - il n'y a jamais dans le christianisme une fête de la pensée, c'est-à-dire il n'y a pas de philosophie chrétienne. Il n'y a pas de véritable philosophie qui se puisse déterminer d'ailleurs autrement qu'à partir d'elle-même. Pour cette raison il n'y a pas non plus de philosophie païenne, d'autant moins que l'élément "païen" garde toujours quelque chose de chrétien, étant

---

(78) Ibid., p. 19-20 ; cf. p. 149-150 : "Questionner ? On s'en garde ; non seulement parce qu'on oublie le questionner dans toutes ces écrivasseries, mais parce qu'on possède déjà une réponse à la question, et une réponse telle qu'elle implique en même temps qu'il est absolument défendu de questionner. Que quelqu'un croit les propositions qu'énonce le dogme de l'Eglise catholique, c'est une affaire individuelle et qui ne nous importe pas ici".

> l'élément antichrétien. On ne saurait qualifier les penseurs et les poètes grecs de "païens" (79).

Il nous suffirait de transposer cette affirmation au niveau de l'opposition "christianisme-sécularisation" pour apprécier le projet d'une théologie qui tenterait de séculariser son discours sans remettre en cause les modèles culturels dont celui-ci se nourrit. Le théologien s'illusionne, s'il pense ainsi libérer son langage de toute interprétation cléricale pour le rendre accessible à l'homme de bonne volonté. Comme l'élément "païen" de la philosophie, l'élément "séculier" de la théologie ne se conçoit qu'à l'intérieur d'un système préalable.

C) INTERPRETATION CRITIQUE.

L'analyse précédente suffit à indiquer que, sur la question des rapports entre la foi et la pensée, Heidegger semble défendre un positivisme qui l'apparente à K. Barth. La réflexion philosophique, préoccupée d'inventorier les possibilités qui lui sont offertes, doit se garder de toute intrusion dans le domaine de la réalité théologique. Comme P. Tillich ou D. Bonhöffer, Heidegger paraît condamner l'interprétation religieuse représentée par le christianisme. Sans doute, le langage du croyant est-il intérieur à sa foi, mais la Parole de Dieu reste humaine, non seulement par rapport au sujet qui la reçoit, elle l'est en son essence même, puisqu'elle se présente, d'un point de vue phénoménologique, comme la relecture du langage humain "a parte Dei". La révélation parle le langage de l'homme sur Dieu, avant

(79) Nf., t. I, p. 16 ; N., t. I, p. 14-15.

de dire la Parole de Dieu sur l'homme : son caractère essentiel est d'être indirecte (80).

Il est légitime de reprocher à Heidegger de refuser toute philosophie chrétienne, si l'on entend par là une réflexion "philosophique" sur le fait religieux. Encore qu'il convienne de préciser que l'auteur de Sein und Zeit entend rejeter seulement la prétention d'une telle réflexion à s'imposer comme philosophie. Sachons cependant voir plus loin que les affirmations explicites, si définitives puissent-elles paraître. Il en est de Heidegger comme de Nietzsche. Ce dernier a cherché à critiquer la morale au nom de la morale : en montrant que les illusions théologiques procédaient de l'instinct moral et rejaillissaient sur lui pour le renforcer, il a voulu fournir, par-delà le bien et le mal, l'assise éthique de tout comportement humain. Heidegger poursuit analogiquement la même opération en dénonçant l'"instinct" théo-logique qui a présidé à l'élaboration de la problématique de la métaphysique occidentale. Mais cette critique inaugure la construction d'un langage philosophique plus conforme à celui de l'existence. Or, pour mener à bien une telle entreprise, le philosophe se réfère sans cesse à des modèles théologiques purifiés de toute surdétermination logique et abstraite. Rien ne s'oppose donc à ce que le théologien récupère, au service de son propos, ces catégories "sécularisées" grâce auxquelles le philosophe a tenté de débloquer la congère conceptuelle de la métaphysique.

On est ainsi porté à assimiler le circuit que nous venons de mettre en évidence à un véritable cercle

(80) Voir à ce sujet W. Pannenberg, Offenbarung als Geschichte, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 3è édit., 1965, sp. p. 16-20.

herméneutique. Le dépassement de la métaphysique est rendu possible par une interprétation ontologico-existentielle du langage religieux. Libre au théologien de recourir à cette relecture séculière pour exprimer le donné révélé selon une nouvelle perspective. Mais, chez Heidegger, l'opération herméneutique se déroule dans la zone impensée de la réflexion. Corrigeant les affirmations précédentes, nous constatons donc que la démarche de notre auteur ne s'oppose pas à l'interprétation religieuse de la foi. Bien plus, on pourrait considérer qu'elle propose au théologien différents modèles d'une herméneutique "a-thématique" de la Révélation. Il n'y a pas, entre le contenu de la pensée et celui de la foi, un rapport définitif de complémentarité, mais un rapport dialectique de contestation. C'est, semble-t-il, de dialogue fructueux et jamais clos qui permet de réinventer les nouvelles figures de la christianité représentées par les époques du christianisme, en un mot, d'établir l'indispensable interprétation chrétienne de la réalité humaine totale. Déjà nous venons de quitter le domaine réservé de la philosophie pour parler le langage du théologien. N'anticipons pas les conclusions à tirer : revenons à l'analyse objective de la pensée heideggérienne et mesurons les dimensions de l'alliance séculière que le destin de la métaphysique occidentale a contribué à sceller entre le christianisme et le nihilisme.

III. NIHILISME ET CHRISTIANISME.

Le christianisme est, selon Heidegger, le principal responsable de l'exclusion des dieux. En infléchissant et en consolidant les modèles de la représentation métaphysique, il est, dans une certaine mesure, à l'origine du nihilisme. Ce dernier événement ne doit pas être

identifié à la négation systématique de Dieu, de l'immortalité de l'âme, des valeurs, bref de "tout ce qui s'oppose à la somnolence résignée de l'opinion" (81). Il ne désigne pas non plus l'attitude du militant athée qui détourne en un sens "théologico-apologétique" le jugement prophétique du forcené de Nietzsche : Dieu est mort. Le penser serait confondre le nihilisme avec ses conséquences. L'extension de ce phénomène qui détermine les modes de pensée de l'Occident atteste que la foi elle-même résiste difficilement à son emprise sournoise (82).

Complétant le mot bien connu de Nietzsche, Heidegger remarque : "Ainsi pour Nietzsche le christianisme n'est rien d'autre que le "platonisme du peuple", mais en tant que platonisme, du nihilisme" (83). Le christianisme ressemble à une plante parasite qui a pris racine dans le paradis (meta) de la méta-physique. Les idéaux religieux ont désormais leur sort lié à celui des idées platoniciennes. La foi s'est peu à peu assimilée à la croyance inconditionnée dans les arrière-mondes. Le nihilisme est donc bien à l'origine un fait positif qui très tôt s'est érigé en droit, au point de structurer la vision occidentale du monde. Il commande l'attitude du philosophe et du croyant, "là même où depuis longtemps l'originelle philosophie platonicienne a cessé d'être pensée, là aussi où la foi chrétienne est morte et a cédé la place à la représentation, qui n'est plus que rationnelle, d'un "tout-puissant" souverain du monde et d'une "Providence" (84). Le Dieu de la religion a été

---

(81) L.H., dans Q. III, p. 128.

(82) Ch., p. 179.

(83) Nf., t. I, p. 147 ; N., t. I, p. 187 ; cf. N., t. II, p. 274.

(84) Ibid., p. 205 ; ibid., p. 257.

tué par la métaphysique avec laquelle il a conclu alliance.

Le nihilisme implique par le fait même un phénomène négatif : celui de la dégradation des anciennes valeurs, impuissantes à informer la vie et à transformer le monde. L'existence humaine ne tarde pas à s'émanciper de ces cadres formels qui ne correspondent plus aux exigences de son langage historique. Mais la structure de pensée platonicienne survit à ce déclin des absolus. L'univers transcendant, devenu irréel parce que inopérant, ne supporte plus la vie, malgré la foi chrétienne qui çà et là demeure encore (85). Ce qui était jadis principe de vie et qui maintenant est principe de mort continue encore d'entretenir l'illusion de la vie : "Le fond supra-sensible du monde supra-sensible est, pris comme la réalité efficiente de tout le réel, devenu irréel. Voilà le sens métaphysique du mot pensé méta-physiquement : "Dieu est mort" (86).

Inapte à consolider l'homme et à lui fournir les motifs nécessaires à son action, le christianisme abrite l'hypocrisie et la volonté de néant. Nietzsche, en entamant le procès de Dieu, se borne à constater un fait : la mort d'un Dieu mort depuis longtemps. Relégué dans le domaine de l'au-delà, dans un ciel lointain et nébuleux, l'Absolu est incapable de cristalliser les énergies de l'existence. Que l'homme refuse cette idole, ce n'est pas là un acte d'impiété, mais une attitude de lucidité, une protestation de la liberté devant ces barrières éthérées qui endiguent l'élan vital. La mort de Dieu ressemble "au processus suivant lequel l'apparent

---

(85) Ch., p. 209.
(86) Ibid.

rayonnement d'un astre éteint depuis des millénaires luit encore, alors même que ce luire n'est que pure apparence" (87). Elle renferme une sorte de "démythologisation" en acte, qui entend mettre un terme à cette inévitable méprise de l'homme, qui se renie lui-même en niant la vie (88).

Il est urgent d'entreprendre cette tâche de déconstruction dont dépend l'avenir de la foi : détruire cette image du christianisme qui se reflète jusque dans le discours théologique, pour sauver la réalité de la christianité. La montée de l'incroyance, en effet, invite le chrétien à désimpliquer ces deux plans que la conception moderne du monde, issue du moyen âge, a longtemps confondus. La vérité dogmatique elle-même n'apparaît plus comme l'interprétation d'une expérience historique de la foi : détachée de la christianité, elle se réduit à une représentation sclérosée qui bascule peu à peu du côté du ciel translucide des idéaux. C'est pourquoi l'apostasie du dogme n'est pas une cause entre autres du nihilisme, mais seulement l'une de ses conséquences, "car il se pourrait bien que le christianisme lui-même fut déjà une conséquence et une forme de nihilisme" (89).

Ne reste-t-il pas une issue qui permette de briser ce cercle ? Si les anciennes valeurs sont périmées, il est toujours possible de leur en substituer de nouvelles, plus accordées aux fins poursuivies. L'endroit, laissé vacant par la mort du Dieu chrétien, peut être occupé par d'autres idéaux plus rassurants, tels que la culture, la civilisation, le progrès, la politique...

---

(87) Nf., t. II, p. 32 ; N., t. II, p. 33.
(88) N., t. I, p. 321 sq.
(89) Ch., p. 182.

Mais une telle opération se borne à restructurer les mêmes éléments du discours nihiliste : la christianité cède la place au communisme et le christianisme dogmatique se dilue dans la religiosité dont le symbole est la musique wagnérienne (90). L'acte créateur, autrefois le propre du Dieu biblique, devient la marque distinctive de l'activité humaine, dont les faits et gestes finissent par devenir des opérations d'actionnaires (91). Heidegger qualifie de nihilisme incomplet cette conception apparemment nouvelle. Ce dernier système se contente de proposer des valeurs inédites et de les placer au "vieil" endroit. Mais à quoi bon changer le contenu ou la matière, tant que le mode ou la manière reste identique ?

La solution que Nietzsche préconise ne consiste pas, on le sait, dans une substitution provisoire, mais dans un renversement radical des valeurs. Le nihilisme complet entend promouvoir une vision totalement renouvelée du monde. Mais son instauration passe d'abord par une phase négative durant laquelle l'étant en totalité est libéré des ombres que projette encore sur lui une foi incertaine de son discours (92). Cette "dé-divinisation" s'accompagne d'une "dé-shumanisation" du monde, puisque le christianisme s'est approprié les traits fondamentaux de l'humanisme grec (93). Au lieu de subordonner l'étant à des idéaux sans contenu et sans force, le nihilisme complet commence par l'abandonner à lui-même. Le monde surgit, aux yeux du sur-homme nietzschéen comme un "Chaos"

---

(90) N., t. II, p. 280.

(91) Ch., p. 182.

(92) N., t. I, p. 352.

(93) La dé-divinisation du monde provient en fait de la foi chrétienne elle-même : l'exigence de sécularisation est intérieure à la christianité. Cependant le christianisme, en tant que christianisation de l'image du monde, réagit à l'encontre de cette exigence.

primordial que sa volonté ordonnera selon ses propres lois (94). Heidegger voit, par-delà la déshumanisation (die Entmenschung) et la dé-divinisation (die Entgöttlichung) de l'univers l'annonce de l'antique conception grecque de l'Etre conçu à la manière d'un jaillissement et d'un épanouissement. Le Chaos restitue à l'étant sa belle apparence, enfouie sous les strates accumulées par les représentations chrétiennes :

> "Ainsi les représentations d'une sagesse dans le cours de l'univers, d'une "providence" dans l'événement réel, ne sont que les "ombres" que l'interprétation chrétienne du monde projette encore dans l'étant et dans la conception de celui-ci, alors même que la foi réelle s'est éteinte.
> En revanche, la déshumanisation de l'étant devra maintenir ce qui va s'épanouissant de soi-même (das von sich aus Aufgehende), soit la φύσις , la natura, pure de toute altération humaine et humanisante, pour aboutir aussi à une dé-divinisation de l'étant" (95).

Voici le chemin déblayé pour instaurer une vision des êtres et des choses, fondée non sur un glissement, mais sur une inversion des valeurs, c'est-à-dire sur une tout autre façon de valoriser. La mesure de cette évaluation originale n'est plus le supra-sensible d'où la vie ne rayonne plus, mais la volonté de puissance, cet être de l'étant qui renferme "l'essence déterminante de tout être vivant". Les valeurs ne sont plus des "en-soi" auxquels serait subordonné le vouloir, elles des-

---

(94) L'idée nietzschéenne de "Chaos" s'oppose à la conception d'un "cosmos" ordonné selon les règles de la raison et selon les exigences de la théologie naturelle. Elle "a pour fonction de prévenir une "humanisation" de l'étant dans sa totalité". Selon Heidegger, la représentation du "Chaos" (χάος = le baillement, le béant) "se situe en étroite connexion avec une interprétation originelle de l'essence de l' ἀλήθεια , en tant que l'abîme qui s'ouvre" (Nf., t. I, p. 274 ; N., t. I, p. 349-350).

(95) Nf., t. I, p. 275 ; N., t. I, p. 352.

sinent l'horizon limité que ce dernier invente en se voulant lui-même, elles expriment "les conditions de la volonté de puissance, posées par la volonte de puissance elle-même" (96).

Le dépassement opéré par Nietzsche voudrait arracher au nihilisme son secret, mais il reste interieur à la métaphysique. Selon Heidegger, ce projet consacre paradoxalement la forme d'un nihilisme accompli qui tire les ultimes conclusions de vingt siècles de christianisme : "Nietzsche a pris ce retournement (Umkehrung) pour un dépassement (Ueberwindung) de la Métaphysique". Il a "opéré" non plus par substitution, mais par transposition. Il a doté le sensible des attributs du supra-sensible platonicien, il a remplacé le Christ mort par Dionysos, dieu de la terre. Le dernier des métaphysiciens pouvait-il entrevoir que le Nihilisme n'est pas lui-même d'essence nihiliste, que ce même langage traditionnel étouffe désespérément la voix d'un autre discours qu'il ne cesse de contourner à défaut de pouvoir l'atteindre ? "Tout retournement de ce genre n'aboutit qu'à se laisser envelopper, en s'aveuglant soi-même, dans les filets du Même devenu méconnaissable" (97).

Nietzsche reste un nihiliste doublé d'un théologien (98). Au lieu de dépasser la lettre de l'évangile métaphysique, il la conduit à sa perfection. Il continue, en effet, de poser l'être de l'étant en fonction du préjugé traditionnel qui identifie l'Absolu au "Summum Bonum", l'Etre à la valeur. Son étrange message parle le

---

(96) Ch., p. 190.

(97) Ibid., p. 191.

(98) Il reste un théologien de l'onto-théologie, puisqu'il réagit en logicien contre les présupposés logiques de la métaphysique qu'il admet implicitement.

langage du nihiliste réactionnaire ou du platonicien invétéré qui se plaît à agresser ce qu'il ne peut transgresser. Nietzsche, "le plus débridé des platoniciens" (der zügellöseste Platoniker) (99), en accomplissant le meurtre le plus osé contre l'Etre, s'est interdit de saisir le sens profond de la mort de Dieu.

Tel est le paradoxe que Heidegger prétend découvrir en relisant l'oeuvre de ce philosophe puissant dont l'amertume n'a d'égale que sa tendresse. L'action créatrice du surhomme aurait pu préparer "un état propre à recevoir la visitation des dieux", être "l'assentiment à l'Etre" (das Bereiten der Bereitschaft für die Götter, das Ja zum Sein) (100). Pourtant, le masque du vouloir interdit au sujet créateur de mesurer l'ouverture du divin et d'entendre la voix de la Vérité. Nietzsche piétine sur la ligne (über die Linie) métaphysique que trace Aristote en postulant l'identité de l'être et de l'"energeia" (101) et que prolongent Leibniz, Schelling et Schopenhauer (102).

Le nihilisme consiste dans le rabaissement de l'Etre au rang d'une simple condition posée par la volonté de puissance, dans sa réduction à l'horizon étroit de la subjectivité. Nietzsche tire les conclusions logiques du "cogito" cartésien : le sujet s'érige en norme exclusive de toute appréciation de l'étant, poursuivie à travers le langage et l'écriture. La subjectivité, élevée

---

(99) P.W., p. 37.

(100) Nf., t. I, p. 199 ; N., t. I, p. 254. Cette réflexion atteste que la dé-divinisation (Entgöttlichung) nietzschéenne va à contre-courant de l'exclusion des dieux (Entgötterung) à laquelle elle voudrait remédier.

(101) N., t. I, p. 78 sq.

(102) Ibid., p. 44 sq.

au rang de critère absolu, repose sur la "subjetité" (103) dont le déploiement est finalisé par la volonté : "L'étant est englouti, comme objectif, en l'immanence de la subjectivité" (104). Le "cogito", pivot de la métaphysique, est en fait un "volo" différé.

Le mage de Zarathoustra a expurgé la métaphysique des représentations chrétiennes explicites, il ne s'est pas attaqué à leur racine : la vérité conçue comme la certitude absolue du sujet face à lui-même. Cette conception illustre une variation sur le modèle de la "veritas-rectitudo" qui définit l'ajustement du sujet au représenté. Si la subjectivité est au principe de toute appréciation objective, la certitudo fournit la règle de l'adaequatio. La représentation garantit la justesse du représenté, car le sujet ne s'accorde à l'objet que sur la base d'une interprétation sub-jective de celui-ci. L'objectivité est le processus par lequel la subjectivité se rend transparente sa propre subjectité. La critique de Nietzsche ne dépasse donc pas le plan de la représentation qui pense objectivement le sujet et subjectivement l'objet.

---

(103) La subjectivité, pour Heidegger, ne désigne pas d'abord une attitude humaine concrète (évoquant l'intériorité et l'affectivité), mais une orientation philosophique décisive : la façon dont, depuis Descartes, la métaphysique conçoit l'Etre de l'étant. Cette conception est d'inspiration hégelienne : le Vrai, ne pouvant se définir par des critères extrinsèques à la conscience qui le conçoit, n'est pas une Substance, mais un Sujet (cf. Préface à la Phénoménologie de l'Esprit). La métaphysique de la "subjectité" précède celle de la subjectivité : celle-ci pose l'être comme subjectum dernier ; celle-là s'achève dans la transcendance du sujet fini ou du sujet absolu. L'une conduit nécessairement à l'autre : l'être est posé comme "substance" (subjectité - Subjektität) pour un sujet pensant dans lequel il finit par s'absorber (subjectivité - Subjektivität). Voir Ch., p. 201.

(104) Ch., p. 215.

La métaphysique apparaît au carrefour de deux grandes directions : la représentation et le vouloir. L'oeuvre capitale de Schopenhauer Le Monde comme Volonté et Représentation résume l'ambiguïté du discours de la philosophie moderne (105), et se situe dans le sillage de Leibniz qui pensait l'unité du subjectum comme le produit de la perception et de l'appétition (106). Nietzsche, malgré ses divergences avec Schopenhauer sur la signification et le rôle de la volonté, ne récuse pas le principe fondamental que ce dernier a énoncé : "Le monde est ma représentation" (107). Il tente, à la lumière de ce postulat, la synthèse la plus audacieuse de la métaphysique : celle du désir (eros) et de l'idée (eidos) (108). Les valeurs offrent à ses yeux les points de vue que la volonté s'attribue à elle-même. Nietzsche réduit la représentation au vouloir, de la même façon que Hegel a réduit le vouloir à la représentation. Mais ces deux métaphysiciens aboutissent par des chemins détournés à la même conclusion : l'objectivité est déclarée intérieure à la subjectivité et à la conscience. Le nihilisme occidental atteste l'impossibilité de tout discours à dépasser le cercle de la dialectique du sujet et de l'objet qui délimite la clôture même de la représentation.

La conférence : Nietzsches Wort : Gott ist tot (1943) porte sur l'oeuvre de Nietzsche un jugement plus sévère que les cours tenus entre 1936 et 1940 et publiés en deux volumes en 1961. Heidegger ne nous présente plus le héraut qui dénonce le "minuit" de la philosophie oc-

---

(105) Q.P., p. 41.

(106) Ibid., p. 68.

(107) Ibid., p. 41.

(108) Au sujet de la dialectique du désir et de l'idée nous renvoyons au chap. II de notre livre : La pensée de Martin Heidegger, Toulouse, Privat, 1971, p. 65-72.

cidentale (109) et qui annonce que l'absence de l'Etre dit l'Etre lui-même en tant qu'il est absence (110). Il critique, au contraire, le dernier métaphysicien dont la réflexion engluée dans les méandres de la subjectivité, contourne désespérément le champ du Nihilisme. Ce revirement s'explique par le nouvel horizon qui commande secrètement sa méditation : la question de Dieu. Aussi l'interprétation qu'il propose de la pensée nietzschéenne demeure-t-elle ambiguë : le nihilisme exprime tantôt un discours voilé de l'Etre, tantôt un refus déguisé de sa Présence. Il est trop simple de conclure que l'exégète se contredit ou qu'il cède à la fantaisie, lorsqu'il transforme le perspectivisme nietzschéen, négateur de l'Etre, en apparition de l'Etre. Il est plus juste de dire qu'il conteste le Nietzsche de l'histoire au nom de la lecture originale qu'il nous propose de son oeuvre :

> "Toute explication, nous rappelle-t-il, doit non seulement tirer le sens du texte, elle doit aussi, insensiblement et sans trop y insister, lui donner du sien. Cette adjonction est ce que le profane ressent toujours, mesuré à ce qu'il tient pour le contenu du texte, comme une lecture sollicitée ; c'est ce qu'il critique, avec le droit qu'il s'attribue lui-même, comme un procédé arbitraire. Cependant, une véritable explication ne comprend jamais mieux le texte que ne l'a compris son auteur ; elle le comprend autrement. Seulement, cet autrement doit être de telle sorte qu'il rencontre le Même que médite le texte expliqué" (111).

Quelle est donc l'essence du nihilisme que Heidegger prétend dévoiler en relisant le texte de la métaphysique ? Le dépassement qu'il propose n'est pas une

---

(109) N., t. I, p. 439.

(110) Ibid., p. 73 ; t. II, p. 353.

(111) Ch., p. 176.

évasion, il est un ressourcement : la ligne du "nihil" ne trace pas la frontière d'un au-delà (über die Linie) que la réflexion doit atteindre, mais le cercle même sur lequel (über) déjà elle s'exerce (112). S'il est insensé d'échapper à l'emprise de la représentation, il est toujours possible de parcourir en un sens inverse le trajet effectué, pour parvenir à la clairière (Lichtung) de la différence à laquelle toutes les lignes aboutissent. Toute tentative métaphysique d'atteindre à ce but est par avance vouée à l'échec, car le dépassement vers cet au-delà est toujours exécuté sur la base stratégique des anciens modèles du discours ; c'est pourquoi la réflexion se trouve sans cesse renvoyée du sujet à l'objet et inversement.

La difficulté à transgresser ce plan de la figure représentative est, selon Heidegger, la conséquence essentielle de l'oubli de l'Etre. La dévalorisation des plus hautes valeurs découle paradoxalement de la confusion de l'Etre avec la Valeur. Ce que n'a pas compris Nietzsche, si bien que le remède qu'il propose est pire que le mal : au lieu de dépasser la métaphysique, il l'achève et la confirme dans son aveuglement fatal. Parvenue à ce point, la pensée est condamnée à piétiner sur elle-même, à moins qu'elle ne se transforme en méditation du "nihil", c'est-à-dire de la puissance néantisante de la différence. Car l'accomplissement du nihilisme demeure une phase métaphysique de l'Evénement du Nihilisme. L'aveu de cet échec, c'est-à-dire la reconnaissance de notre incapacité à opérer la rupture décisive ne serait-elle pas la seule voie d'accès à l'Etre ? Si celui-ci s'est révélé comme absent dans la philosophie occidentale, ne serait-ce pas que son absence constituerait le mode ironique de sa présence ? Si la métaphy-

(112) Z.S., p. 7.

sique a été à ce point oublieuse de l'Etre, n'est-ce pas que l'Etre est en lui-même Oubli ? Le nihilisme est bien l'oubli de l'Oubli, le refus du Signe déconstructeur du Système : il caractérise la résistance de la réflexion occidentale qui refuse d'admettre sa finitude, son incapacité à viser l'Etre sans l'objectiver dans la Valeur, sans l'asservir à la puissance de la subjectivité, sans le précipiter aussitôt, dans le signifié qu'elle se plaît à maîtriser. Que reste-t-il à la pensée sinon la possibilité de se perdre comme oubli (ληθή) pour retrouver en elle-même le discours historique de la Vérité qui s'ouvre à son appel (ἀλήθεια) ?

> "Ainsi donc le nihilisme serait en son essence une Histoire se passant avec l'être lui-même. Il tiendrait alors à l'essence de l'être lui-même qu'il reste impensé, parce qu'il se dérobe. L'être lui-même se dérobe en sa vérité. Il s'abrite dans la vérité et s'héberge lui-même dans cet abri" (113).

IV. LE DEPASSEMENT.

Le nihilisme nietzschéen n'a pas pour but de substituer l'homme au Dieu chrétien. Raisonner ainsi, c'est se faire illusion et penser grossièrement l'essence divine, car "jamais l'homme ne peut se mettre à la place de Dieu, pour cela que l'essence de l'homme n'atteint jamais à la région de l'essence de Dieu" (114). La prétention du surhomme n'est pas d'occuper la place que la métaphysique attribue à l'Absolu : ce "lieu de l'efficience causale et de la conservation de l'étant en tant que créé" (115). Le nihilisme accompli s'engendre à partir d'un autre lieu qui caractérise l'être de l'étant de la modernité : la subjectivité. L'efficience

---

(113) Ch., p. 217.

(114) Ibid., p. 210.

(115) Ibid.

causale est désormais le monopole de l'homme maître des signes de son langage.

Heidegger reproche à Nietzsche d'avoir lié nécessairement la mort de Dieu et celle de l'Etre. Le procès de l'Absolu métaphysique est, au contraire, pour l'auteur de Sein und Zeit, une étape nécessaire à la pensée pour retrouver l'intégrité de l'essence de l'Etre, aliénée par les représentations rassurantes de la théologie, lesquelles cachent au discours l'abîme où il vient échouer.

Dieu est mort, parce que l'homme n'a cessé de le mesurer à sa propre image. Le "oui" du surhomme à l'Etre pourrait-il être une préparation à l'accueil des dieux ? La parole prophétique de la mort de Dieu ne serait-elle pas un cri déguisé vers le vrai Dieu ? Heidegger voudrait pouvoir le croire. Mais l'interprétation de Nietzsche survient trop tôt : elle identifie à l'Absolu la volonté de puissance qui meurt pour ressusciter : le dieu Dionysos.

Heidegger, on le voit, éclaire le sens de la mort de Dieu proclamée par l'auteur du Gai Savoir à la lumière de la problématique de l'oubli de l'Etre. Dans la mesure où le philosophe de la volonté s'est fermé à l'épreuve du néant, il s'est interdit de rechercher Dieu. La mort de Dieu ne signifie donc pas seulement la chute des idéaux supra-sensibles, mais aussi le meurtre de ce Dieu de l'Etre que mentionne la Lettre sur l'Humanisme, c'est-à-dire la ruine du Sacré conçu comme l'espace symbolique qui diffère toute interprétation théologique.

Heidegger reconnaît dans le forcené "celui qui cherche Dieu en criant après lui" (116), et nous invite,

---

(116) Ch., p. 219.

pour comprendre ce cri, à nous débarasser de la Raison, "cette ennemie la plus acharnée de la pensée" (117). Mais si Nietzsche a réellement cherché le Dieu inconnu, c'est aussi de ce même Dieu qu'il a proclamé la mort. Le message de Zarathoustra est bien un évangile anti-chrétien. Il fait écho au discours du Christ mort du poète Jean-Paul Richter qui, un siècle avant Nietzsche, proclame la mort du Père dans son roman Siebenkäs :

> "Les enfants morts... accoururent et se prosternèrent devant la figure majestueuse qui était sur l'autel et dirent : - Jésus, n'avons-nous pas de père ? - Et il répondit avec un torrent de larmes : - Nous sommes tous orphelins ; moi et vous, nous n'avons point de père. - A ces mots, le Temple et les enfants s'abîmèrent, et tout l'édifice du monde s'écroula devant moi dans son immensité" (118).

Le nihilisme métaphysique est au Nihilisme essentiel ce que la peur est à l'angoisse (119). La représentation totalitaire provient d'une réaction de peur de la pensée livrée au néant : celle-ci préfère s'aliéner dans les figures théologiques de son discours plutôt que de faire face à la non-vérité qui la hante. L'angoisse exprime cette connaturalité secrète que la réflexion interrogative entretient avec le néant. Le nihilisme tente de se soustraire à son attraction en la domestiquant dans et par le langage :

---

(117) Ibid.

(118) Un songe, discours du Christ mort (1er morceau floral) dans les Romantiques allemands, prés. par A. Guerne, Paris, Desclée de Brouwer, 1956, p. 164.

(119) La peur est un sentiment provoqué par quelque chose, un étant intra-mondain ; l'angoisse, au contraire, n'est pas inspirée par l'apparition d'un objet précis : elle est déterminée par Rien. C'est pourquoi le Néant qui obsède la claire nuit de l'angoisse ouvre le chemin de l'Etre auquel se ferme la peur.

> "Cet aveuglement de soi face au véritable nihilisme, cet aveuglement qui ne cesse jamais de prendre le dessus, tente ainsi de se disculper lui-même de sa peur du penser. Mais cette peur n'est que la peur devant l'angoisse" (120).

La méditation de l'essence du nihilisme ne peut-elle pas, cependant, ouvrir la voie à une question sur Dieu ? Le forcené a accompli un premier pas vers cette recherche. Il n'a, en effet, rien de commun avec les athées ou les incroyants : "Car ceux-ci ne sont pas incroyants, parce que Dieu en tant que Dieu leur est devenu incroyable, mais parce que eux-mêmes ont renoncé à toute possibilité de croyance dans la mesure où ils sont devenus incapables de chercher Dieu. Ils ne sont plus capables de chercher, parce qu'ils ne sont plus capables de penser" (121). Nietzsche, "le dernier philosophe allemand cherchant passionnément Dieu" (122), n'a pu pousser plus avant sa requête, parce qu'il a omis - par peur ou par négligence - de prendre ses distances par rapport aux modèles traditionnels de la métaphysique. Il s'est contenté de nier Dieu sans remettre en question la structure du discours sur lequel s'appuie ce jeu de la négation. Heidegger voit dans le dernier métaphysicien un avorton de la théologie négative (123), qui, absorbé par sa quête passionnée d'un Dieu vrai, en vient à oublier la Vérité de l'Etre et à négliger la différence néantisante qui ravit aux mortels la face du Dieu divin.

---

(120) Ch., p. 219.

(121) Ibid.

(122) Rektoratsrede, Korn, Breslau, 1933, p. 12. Nietzsche refuse, en effet, le Dieu chrétien en tant qu'il a pris la place des idéaux supra-sensibles. Mais la critique nietzschéenne de l'Absolu reste partiale : elle détrône le Dieu issu de la représentation en s'appuyant sur une autre forme de représentation dont la volonté est le principe. Selon Heidegger, l'authentique via negativa ne provient pas d'une protestation logique contre la logique : elle se veut fidèle au discours "naturellement" séculier de l'être-au-monde.

(123) N., t. I, p. 353. Nietzsche nie de façon logique le Dieu logique de la métaphysique.

Un tel reproche ne se retourne-t-il pas contre celui qui le fait ? On peut, en effet, se demander si l'ontologie fondamentale qui exclut la croyance et la représentation métaphysique et qui, par là, tente de dépasser la théologie et la philosophie, n'est pas le produit d'une absorption de la théologie par la philosophie. Cette "méta-théologie" - ainsi pourrait-on caractériser le discours sous-jacent à la question de l'Etre - laisse aux théologiens, ces métaphysiciens invétérés, une foi sans pensée. Ceux-ci espèrent d'ailleurs toujours trouver dans les considérations sur l'Etre et le Néant quelques béquilles pour éclairer le dogme révélé. Mais en réalité, ils ne font que récupérer dans ce discours les modèles chrétiens qui s'y trouvent enkystés (124). R. Bultmann, bien qu'il néglige la perspective originale de l'ontologie de l'existence, a pour une part restitué Heidegger à lui-même et dé-mystifié sa pensée, au sens positif du terme (125). L'auteur de Sein und Zeit reste fidèle à l'inspiration de la philosophie allemande qui, selon le mot de Nietzsche, cache une"théologie insidieuse" (eine hinterlistige Theologie). Mais il est paradoxalement celui qui, après Nietzsche, a le plus contribué à dénoncer le baptême du langage philosophique.

On comprend ainsi mieux pourquoi Heidegger s'attaque à la philosophie chrétienne. On pourrait sans doute objecter qu'il nie la possibilité d'une réflexion autonome sur le phénomène chrétien. En fait, il ne récuse pas la légitimité d'une telle entreprise, mais il la

---

(124) Ces théologiens "onto-théologisent" la philosophie heideggérienne. Leur tort est de thématiser son "message" et, par conséquent, de ne pas respecter son caractère apophatique.

(125) Nous verrons que l'entreprise bultmannienne est fidèle en partie à la lettre de Sein und Zeit, mais ignore l'inspiration fondamentale du projet heideggérien.

refoule au plan de la métaphysique. Il poursuit toujours le même chemin : élever la pensée au niveau même de la foi. C'est pourquoi sa philosophie est une sorte d'analyse transcendantale apophatique de l'existence croyante : elle ne saurait constituer une réflexion logique sur les données de la Révélation.

Notre auteur oppose une fin de non-recevoir à toute philosophie chrétienne qui tenterait de concilier la foi et la raison au plan des figures de la représentation. La dimension de l'Etre et celle de la foi sont deux directions qui gagnent à être approfondies par deux voies différentes qui se rejoignent sans doute à l'infini. Le lieu du divin n'est pas celui de l'intelligible (Etre). L'intelligibilité s'accomplit dans la reconnaissance de l'inintelligible qui l'alimente. Dieu est au-delà de l'Être : on ne saurait l'atteindre par le même principe qui sert à s'en approcher. La pensée de l'Etre, cet inintelligible qui se situe au-delà du miroir du rationnel, prépare l'ouverture au mystère. L'Un de Plotin, le Brahman de Çankara, la Nature de Spinoza, l'esprit Absolu de Hegel sont des idoles dans la mesure où ils s'imposent comme des objets suffisants et absolus posés par la raison. Mais la question "vers" Dieu, comme l'a montré G. Marcel, n'est pas le thème d'un problème : elle est la limite mystérieuse devant laquelle la raison s'incline sans même pouvoir préciser où commence le domaine du Transcendant et où finit le sien.

& &

&

Nous dirons en conclusion que le nihilisme désigne l'hypothèse latente à la pensée occidentale. Il provient de l'interprétation platonico-aristotélicienne du phénomène historique de la foi chrétienne. Le discours philosophique, d'abord surdéterminé par le langage chrétien, c'est-à-dire infléchi et récupéré par des thèmes théologiques, s'est peu à peu libéré de leur tutelle, mais il a gardé l'empreinte structurale de cette assimilation. La sécularisation est donc l'aboutissement fatal d'un processus métaphysique : la philosophie, en rejetant le contenu de la foi au fur et à mesure qu'elle l'interprétait, s'est tracé le profil architechtonique d'un pseudo-discours sur la base de modèles théologiques sécularisés. Cela n'a pas empêché la théologie d'entreprendre, au cours des âges, une relecture chrétienne de ces schèmes passés au creuset de la pensée critique. Le Dieu de la théologie a été successivement visé à travers le modèle de la causalité explicative du monde, à travers celui de la subjectivité normative revêtue du manteau du piétisme ou de l'utilitarisme moral, enfin à travers celui de l'histoire en mal d'achèvement. Pris au jeu de ces interprétations et de ces relectures, le discours philosophique apparaît comme le miroir brisé du langage religieux. Le comble de la naïveté pour le théologien résiderait dans l'étonnement qu'il éprouverait à y contempler encore son Dieu.

Le nihilisme caractérise le déploiement historique d'un discours philosophique porté par une finalité chrétienne et structuré en fonction de modèles chrétiens. On comprend mieux dans cette perspective la réaction aristocratique de l'athée qui croit sortir de ce cercle en évinçant Dieu. C'est ainsi que le nihilisme, jusque dans sa consécration par l'athéisme, reste un phénomène chrétien.

La question que Heidegger nous invite à poser comporte un double aspect : est-il possible de sortir du nihilisme et comment ? En nous dévoilant son essence, il nous suggère que cette possibilité est impraticable, car elle équivaudrait à nous exclure du destin même de la pensée, en un mot à rejeter le statut de notre finitude. Quitter le sol de la métaphysique revient à nous exiler hors de la tradition. La vraie solution n'est-elle donc pas de parcourir à l'inverse le chemin du nihilisme en allant de ses figures à son principe ? Nous reconnaîtrons alors notre aveuglement en mesurant le jeu de l'interprétation qui demeure la loi de tout discours humain, même lorsque l'enjeu culturel d'un certain langage historique semble être gagné.

La critique heideggérienne de la philosophie chrétienne nous conduit cependant au seuil d'une interrogation plus radicale : si la théologie de l'Eglise s'est glissée si facilement dans la métaphysique, ne serait-ce pas que, bien avant toute surdétermination, le discours de celle-ci est théo-logique dans son archê et son télos ? N'y aurait-il pas un Dieu de la philosophie préexistant au Dieu des philosophes ? Bien avant la rencontre du christianisme et de l'hellénisme, en effet, la philosophie semble être dans une affinité secrète de destin avec la théologie ; selon Heidegger, le langage de la théologie se nourrit de ce qu'il appelle l'essence onto-théologique de la métaphysique :

> "Le caractère théologique de l'ontologie ne tient donc pas au fait que la métaphysique grecque fut plus tard assumée par la théologie d'église du christianisme et transformée en elle. Il tient bien plutôt à la manière dont l'étant, dès l'origine, s'est décelé en tant qu'étant" (126).

---

(126) Le retour au fondement de la métaphysique, op. cit., p. 427.

CHAPITRE IV

RECOUVREMENT ONTO-THEOLOGIQUE DU DISCOURS METAPHYSIQUE.

Le dessein de Heidegger, clairement exprimé dès les débuts de l'analytique existentiale, se résume à dissocier les notions d'Etre et de fondement (1), en substituant à la vision fondative de la métaphysique la visée fondamentale de l'ontologie (2). L'explicitation de la question de l'Etre se confond avec l'exploration phénoménologique de l'horizon de la finitude humaine dont Kant se fait le défenseur puisque, en dénonçant les illusions de la raison dialectique, il reporte le principe même de la raison sur le schématisme transcen-

---

(1) Le mot allemand Grund signifie fondement et raison. Le fondement est le terme absolu de connaissance que la raison atteint lorsqu'elle interroge l'étant.

(2) Nous empruntons à M. Birault cette distinction entre l'aspect fondatif et l'aspect fondamental de la pensée.

dantal (3). La métaphysique, au contraire, demeure la science de la contingence qui requiert un Absolu pour rendre raison des limites de la connaissance finie. Elle ne pose pas l'affirmation de Dieu au terme d'un raisonnement, mais elle la présuppose comme la clef herméneutique de tout son développement. L'existence de l'Absolu est le postulat commun à toute réflexion qui identifie l'Etre à la cause explicative ultime.

I. DEVELOPPEMENT HISTORIQUE DE L'ONTO-THEOLOGIE.

A) LA DETERMINATION OBJECTIVE DE LA PENSEE.

L'ambiguïté de la métaphysique date des débuts de son histoire. Des deux définitions que nous en propose Aristote : "science des premières causes et des premiers principes" et "science de l'être en tant qu'être" (4), la première prévaut très tôt sur la seconde à laquelle elle fournit sa justification (5). Les caractères généraux de l'être sont référés à un étant qui, parce qu'il en est l'origine, est appelé le plus haut Etant.

---

(3) La notion de contingence justifie la relation de l'homme à un Absolu transcendant (Q.M., p. 110, 11). L'idée de finitude, au contraire, parce que non descriptive, est plus radicale : elle situe l'homme face au néant (K.M., p. 86 et 131) qui "transit" son existence. La connaissance humaine sécrète le non-être, dans la mesure où elle se saisit comme non-créatrice de son objet. Le mérite de Kant est d'avoir précisément montré que l'imagination transcendantale, cette intentionalité sans objet (Zuwendung zu), définit le lieu de ce néant et, par conséquent, détermine la condition d'apparition de tout objet. Le non-être dessine donc en creux la matrice de tout discours possible. Il n'entre pas en concurrence avec le néant des "créationistes" (Q.M., p. 40). En barrant l'accès vers lui, la contingence apparaît comme le "travesti" théo-logique de la finitude.

(4) Métaphysique, A, 2 et Γ, 1 ; trad. Tricot, J. Vrin, 1953, p. 16 et p. 171.

(5) K.M., p. 67 ; voir Retour au fondement de la métaphysique, op. cit., p. 424-426.

La question aristotélicienne de l'être reste posée dans les structures de pensée platoniciennes. Elle inclut sans nul doute une visée originale sur le "ceci" (tode ti) des choses naturelles (physei onta), donc sur la réalité concrète d'une "physis" dynamique (archê kinêseôs) qui déploie l'apparition (energeia) d'une présence cachée (entelecheia). Mais Aristote tente de saisir cette nature par le détour universel de l'idée qui transforme l'absence en non-être (mê on) et la présence en permanence (ousia). De concret, l'être devient abstrait : le savoir de l'être en tant qu'être s'identifie finalement à la science des premières causes et des premiers principes. Renversement significatif d'une problématique : négligeant l'analyse de la densité "physique" des choses, le Stagyrite trouve dans la théologie la consistance "métaphysique" qui arrache le réel à la dispersion où l'entraîne le mouvement universel.

Voulant fonder un discours plein sur l'être, Aristote subordonne la dialectique qui traite des genres divers de l'être ou des multiples figures de la prédication, à l'ontologie qui recherche l'unité principielle des étants. Mais comment la réflexion sur l'être pourrait-elle s'imposer comme une science et dépasser les conclusions conjecturales si elle ne poursuit pas le projet d'universalité et de nécessité inhérent à la visée théologique ? L'essence (ousia) des choses, qui est, pour le monde sublunaire, le substitut de l'unité originaire du divin assure la jonction entre le savoir de l'être et la science des principes. Ainsi l'ontologie aristotélicienne tend-elle, sans d'ailleurs y parvenir, à dépasser la dialectique en se cherchant un statut dans la théologie (6) .

---

(6) P. Aubenque, Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne, Paris, P.U.F., 1962.

Aristote est finalement victime de l'illusion onto-théologique du discours sur l'un et le multiple, parce qu'il ne parvient à lever l'ambiguïté qui affecte l'interprétation platonicienne de l'eidos. Selon Heidegger, l'Idée de Bien oscille entre la figure de la vérité-dévoilement et celle de la vérité-adéquation, entre le "beau" inaccessible et le "juste" objet de la perception intellectuelle et de la proposition (7). L'Agathon, cette trace indélébile de la pensée, cette transcendance mystérieuse (8) posée au coeur de l'immanence, trouve sa ratification dans la représentation et se consolide ainsi en idée. Le voici exprimé sous le mode de la cause première qui engendre la concatenatio idearum ou de la raison ultime qui maintient l'étant sur la base de sa consistance naturelle. Cette présence déchue en vision d'elle-même et en image récapitulative du monde correspond à ce que Aristote nomme to theion (9). Cette perversion de l'Etre ouvre à la métaphysique le champ de l'exploration théologique :

> "Depuis que l'être a été interprété comme ἰδέα , la pensée tournée vers l'être de l'étant est métaphysique, et la métaphysique est théologique. Par "théologie" il faut entendre ici, et l'interprétation pour laquelle la "cause" de l'étant est Dieu, et le transfert de l'être dans cette cause, qui contient en soi l'être et le fait jaillir de soi, parce qu'elle est, de tout ce qui est, l'Etant maximum" (10).

---

(7) P.W., p. 42.

(8) Ce qui fait l'être-essentiel..., dans Q.M., p. 91-92.

(9) P.W., p. 48.

(10) Doctrine de Platon sur la vérité, trad. par A. Préau, dans Q. II, p. 160.

L'aristotélisme et le platonisme fournissent à la théologie scolastique le cadre approprié à son discours. Subordonnée à l'instance judicative de la théologie et obscurcie par les arguties de la logique, la pensée médiévale marque une étape importante de l'histoire de l'oubli de l'Etre. Heidegger rend pourtant hommage à cette conception anthropologique que la notion de création préserve de sombrer dans la clarté du concept : l'homme n'est pas assimilé à un sujet autonome, situé au centre du monde, mais à une créature dont la raison d'être réside dans sa référence à Dieu. La réflexion heideggérienne se nourrit en fait de la philosophie scolastique dont elle brise l'écorce théologique pour en extraire le projet ontologique. Elle emprunte à Brentano l'idée thomiste d'intentionalité qui condamne toute philosophie du sujet pur (11), elle puise chez Duns Scot, comme nous l'avons déjà noté, les éléments fondamentaux de la description du Dasein (12). Bien plus, c'est à travers la pensée médiévale que Heidegger relit les philosophes grecs : Aristote en particulier, dont il retient le sens de la vérité conçue comme un dévoilement (13) et l'interprétation de l'Etre de l'étant perçu à la façon d'une présence (οὐσία) (14). L'oubli de l'Etre, à cette époque décisive, n'est donc pas total. La visée théologique qui structure l'ontologie préserve le philosophe de croire en la transparence d'un discours dont il ne

---

(11) Die Lehre vom Urteil im Psychologismus, J.A. Barth, Leipzig, 1914. Voir III Abschnitt : Etude sur la notion de jugement chez Brentano, pp. 45-57.

(12) De Waelhens va jusqu'à traduire Dasein par l'haecceitas de Scot, mais cette interprétation demande à être nuancée : pour Heidegger, en effet, "l'individualité est irréductible à l'analyse".

(13) Métaphysique, Θ , 10 ; trad. Tricot, p. 521-526.

(14) Op. cit., Δ , 8 ; trad. Tricot, p. 273-277.

commande pas la production (15). Le théocentrisme interdit le culte idolâtre du subjectivisme. Mais avec Descartes, ce fossoyeur du moyen âge, cet oubli entre dans l'ère fatale de la subjectivité. A la même époque, où "Pascal tenta de sauver le caractère chrétien de l'homme", Descartes se chargea "d'un réel transfert de l'ensemble de l'humanisme et de son histoire hors du domaine chrétien de la vérité de la foi spéculative dans celui de la représenté-ité de l'étant fondé sur le sujet, dont le fondement d'essence rend enfin possible la nouvelle position souveraine de l'homme" (16). La philosophie séculière de l'ego supplante la spéculation chrétienne sur l'imago Dei.

B) LE RETOURNEMENT SUBJECTIF DE LA PENSEE.

L'auteur des Méditations, qui"s'exprime doctrinalement dans le langage de la scolastique médiévale" (17), reporte sur la res cogitans les attributs du fundamentum inconcussum (18). Mais il ne parvient pas à se libérer des vieilles catégories (alte Rahmen) chères à la théologie : aux substances créées, il oppose Dieu, "Substance infinie, éternelle, immuable, toute connaissance, toute puissance". L'humanisme qui découle de ce système reste d'inspiration chrétienne. L'homme n'usurpe pas les prérogatives divines : il est "medium quid inter Deum et nihil - détermination que Pascal allait adopter sous un autre point de vue et d'une autre manière pour

(15) T.C.S., p. 29-30. Selon Heidegger, la double détermination essentielle de l'humanisme médiéval réside dans la soumission du sujet à l'objectivité des choses et dans la dépendance à l'égard de la transcendance.

(16) Nf., t. II, p. 151 ; N., t. II, p. 187-188.

(17) Ibid., p. 132 ; ibid., p. 163.

(18) E.T., p. 41.

en faire le noyau de sa détermination de l'essence humaine" (19).

La philosophie cartésienne entreprend une sorte de rationalisation des vérités chrétiennes. Le doute philosophique n'est pas assez puissant pour évincer le dogmatisme théologique. Dans cette doctrine dont la subjectivité est le premier article de foi, nous trouvons encore place pour un Absolu qui garantit le rapport de la représentation au représenté, le passage du moi au monde. Mais ce Dieu exsangue, mis au service de la sécurisation de l'être humain, "rabaissé au niveau limité de ses soucis et de ses expédients" (20), s'efface dès qu'il a joué son rôle de support. L'athéisme nietzschéen tire, à cet égard, l'ultime conséquence de l'idéalisme cartésien.

Poursuivant la méditation de Descartes, Leibniz met en lumière le solipsisme de la représentation. Le problème qu'il s'emploie à résoudre apparaît neuf : il n'est plus question d'harmoniser la res cogitans et et la res extensa, mais d'adapter les divers cogito les uns aux autres. Or, chaque monade implique, à la fois, perception et impulsion, représentation et vouloir, perceptio et nisus : elle est par essence ouverte sur une totalité dont elle n'est qu'un point de vue (21).

---

(19) Nf., t. II, p. 157 ; N., t. II, p. 196.

(20) Ch., p. 114.

(21) Le nisus leibnizien est le principe d'activité intérieur aux monades, "quelque chose d'analogue au sentiment et à l'appétit". Heidegger interprète la "perception" et la "protension" comme deux aspects complémentaires de l'Etre de l'étant, conçu sur le mode de la subjectivité. Le nisus immanent à la re-présentation permet au sujet de faire retour sur soi et de se rassembler dans la con-science. Toute pensée a sa racine dans un velle ou nisus. La vérité (rectitudo) s'enracine dans la certitude (certitudo) par laquelle la monade s'assure de sa représentation.

Le cogito leibnizien possède donc un sens objectiviste : il représente une concrétion d'infini qui s'exprime au travers de l'étendue.

Ce raisonnement se trouve ratifié par le recours à l'Absolu divin. Sous le principe de raison suffisante se cache le ressort de l'onto-théologie leibnizienne :

> "Poussé à l'extrême, ceci veut dire : Dieu existe seulement dans la mesure où le principe de raison est valable... Or, la Cause première est Dieu. Ainsi le principe de raison n'est valable que pour autant que Dieu existe" (22).

Tautologie manifeste sanctionnée par la théologie. Dieu est la Raison de la raison, la summa ratio qui rend compte de la calculabilité universelle. Et l'auteur de Der Satz vom Grund remarque non sans ironie : "Peut-être le propos de Leibniz : cum Deus calculat, fit mundus, serait-il traduit plus justement par : pendant que Dieu joue, le monde se fait (23). Le jeu de l'Etre ne se jouerait-il pas du jeu de Dieu ?

Y aurait-il une seconde lecture possible du principe de raison qui esquiverait le piège de l'onto-théologie ? On peut, en effet, dire : "Nihil est sine ratione" (tout a une raison) ou bien : "Nihil est sine ratione" (à tout étant est une raison). Leibniz a eu le pressentiment de cette seconde interprétation, mais, théologien implacable, il a construit sa métaphysique sur la première : c'est la raison qui fonde l'Etre, et

---

(22) P.R., p. 90.

(23) Ibid., p. 241.

non l'inverse (24). En accordant le primat au logos, il étend l'enjeu théologique à la réalité poétique du Jeu du monde. Ne serait-on pas tenté de croire que la théologie fait irruption dans le champ de la pensée, dès que le philosophe prend au sérieux son propre aveuglement ? Nietzsche, ce pieux serviteur de la métaphysique, tirera les conclusions qui s'imposent : si le sujet trouve en lui-même sa propre raison, il n'a nul besoin de la garantie d'un principium reddendum transcendant. La perceptio et le nisus, privés de leur centre absolu de gravité, se métamorphosent dans la tête de Janus de l'éternel retour du même et de la volonté de puissance. Leibniz prépare donc la réaction onto-théologique de la théologie de la mort de Dieu.

C) L'ACCOMPLISSEMENT REFLEXIF DE LA PENSEE.

Ce choc en retour se fait déjà sentir chez Kant qui, bien avant Nietzsche, démasque les paralogis-

(24) Ibid., p. 111. Leibniz rend compte de l'essence du principe de raison en s'appuyant sur le principe du meilleur (Théod., 7-9). Entre l'univers et la raison, existe, en effet, une harmonie secrète : la totalité de l'être est intelligible, puisqu'elle répond à l'exigence d'unité rationnelle. Or, seul ce qui est le meilleur est avec raison. Heidegger feint d'ignorer cette troisième lecture possible du principe de raison : tout est avec raison. Il cherche à découvrir sous la logique le jeu de la raison ontologique, hantée par l'abîme du rien. Leibniz n'interprète-t-il pas le principe de raison comme le jeu purement gratuit du calcul divin ? Cependant, cette gratuité n'est la projection du mystère, de l'abîme (Abgrund), comme le voudrait l'interprète ; elle est intérieure à une nécessité : celle du meilleur. Dieu n'agit pas par fantaisie, mais il fait "pour le mieux". Le principe a donc une signification théologico-morale. La critique heideggérienne de l'onto-théologie garde toutefois sa valeur, car le principe de raison, établissant l'harmonie entre la totalité de l'être et l'unité de la raison, s'achève dans une seconde harmonie : celle qui unit la raison humaine à l'entendement divin.

mes théologiques de la raison. Dans son livre intitulé Kant et le problème de la métaphysique, Heidegger vante son courage philosophique : le premier, il a situé l'assise de l'ontologie dans la transcendance intérieure à la finitude humaine (25). Et pourtant, dans ses deux ouvrages sur Nietzsche, il rattache au courant de la modernité ce pourchasseur impitoyable de l'illusion transcendantale :

> "Il s'agit, une première fois, de reconnaître et de choisir, entre les différents modes de la représentation, celui qui convient seul à la connaissance absolue : ce sera la tâche de Descartes. Il faut, une fois choisie la connaissance de l'absolu, prendre sa mesure quant à sa nature et quant à ses limites : ce sera la tâche de Kant" (26).

La réflexion kantienne, malgré les apparences, poursuit un but unique : rattacher l'ensemble de la connaissance et de la moralité à l'absolu de la subjectivité. Une remarque d'ordre historique corrobore, nous semble-t-il, l'interprétation heideggérienne. On peut déceler l'influence de la Critique de la Raison Pratique sur la première Critique à propos d'un point précis : la deuxième édition de la Critique de la Raison Pure (1787) introduit le "Je" transcendantal, synthèse a priori de tout jugement. Or, ce nouveau concept apparaît comme étant la transcription, dans la raison théorique, du moi absolu de la Critique de la Raison Pratique (1788). Le Ich soll devient, dans la deuxième édition de la Critique de la Raison Pure, le Ich denke transcendantal (27).

---

(25) K.M., p. 275 sq. Voir aussi la dissertation intitulée Kants These über das Sein, V. Klostermann, Frankfurt/a./M., 1962.

(26) Ch., p. 110.

(27) Kant a, en effet, rédigé la Critique de la Raison Pratique entre 1781 et 1787, date des deux éditions de la Critique de la Raison Pure. Il est permis de supposer que la découverte du "moi" pratique ait amené Kant à formuler l'hypothèse d'un "moi" théorique de la raison.

Heidegger souligne à juste titre que les catégories, ces déterminations de la possibilité de toute représentation, fournissent en même temps les conditions de la réalisation du représenté (28). L'Etre (objectivité) s'identifie à l'étant (objectivation) (29) : il est une re-présentéité (das Sein ist die Vor-gestellheit) qui, en s'absorbant dans l'image de l'étant, devient disponibilité (Zugestellheit). Conception qui découle d'une pensée conçue sur le mode de l'ego cogito (30). L'objectivité de la raison théorique et celle de la raison pratique, procèdent d'une formalisation excessive de la subjectivité. Le moi transcendantal de la réflexivité et celui de la moralité en viennent à se rejoindre. Dans l'articulation logique de l'objectivité à la subjectivité s'abritent les prémisses de l'axio-logie moderne. Puisque la vérité n'est pas le dévoilement de l'Etre, mais le déroulement de la représentation qui, dans l'ego cogito, s'assure elle-même, la réflexion découvre dans l'idée de valeur la compensation adéquate à son insuffisance. La normativité découle de l'absence d'une objectivité fondamentale (Etre) que la représentation subjective tente de maîtriser pour se récupérer intacte à travers ses figures :

> "Par l'interprétation que Kant donne de l'Etre, la propriété d'être de l'étant est pensée pour la première fois proprement au sens de la "condition de la possibilité" et c'est ainsi que la voie est

(28) N., t. II, p. 231.

(29) Ibid., p. 232.

(30) Ibid., p. 273. Dans Sein und Zeit, Heidegger montre que Kant n'est pas sorti de la problématique cartésienne (opposition de l'"en-moi" et de l'"en dehors de moi") : "A première vue, il semble que Kant ait abandonné ici le point de départ cartésien d'un sujet isolé et prédonné. Mais ce n'est là qu'une apparence. Le seul fait que Kant exige une preuve de l'"existence des choses en dehors de moi" indique déjà qu'il s'installe dans la problématique du sujet, dans l'"en-moi" (E.T., p. 248).

rendue libre pour le développement de la notion de valeur dans la métaphysique de Nietzsche" (31).

Kant se situe dans la métaphysique de la modernité entre Descartes et Nietzsche. Au nom des exigences du sujet moral, il récupère la réalité du monde suprasensible qui, dans la première Critique, ne surgit qu'à titre d'aspect possible (Ent-stand) du seul monde réel (Gegen-stand). L'action pratique vise à réduire la distance existant entre deux mondes : le domaine ontique de la sensibilité et le règne théologique de la liberté. Elle réalise efficacement ce que la théologie annonce symboliquement : la médiation du théologique par l'ontique.

Hegel confie à l'histoire le rôle que Kant réserve à la morale. La conscience devient ce qu'elle est : l'Esprit ou l'Absolu. Devenir qui ressemble à un itinerarium ad Deum (32), car elle ne se trouve comme savoir qu'en perdant son enveloppe naturelle. La science de la Phénoménologie de l'Esprit annonce la parousie de l'Absolu qui se dévoile en mourant sans cesse "dans le vendredi saint dialectique-spéculatif" (33) : "En cette mort constante, la conscience fait le sacrifice de sa mort afin de gagner, à partir du sacrifice, sa résurrection à soi-même" (34). Heidegger voit dans cette distance historique intérieure à la pensée une ébauche de la différence ontologique. La conscience naturelle ou ontique, mesurée par l'objet représenté, doit auparavant, afin de pouvoir se rendre présent le réel, possé-

(31) Ibid., p. 185 ; N., t. II, p. 232.
(32) Ch., p. 120.
(33) Ibid., p. 168.
(34) Ibid., p. 134.

der une notion implicite de l'objectivité. Elle est donc toujours au-delà d'elle-même : comme telle, elle incarne la conscience pré-ontologique (35) qui se dépasse en mourant à l'objet et se métamorphose en une objectivité fondamentale qui, ne se réduisant à aucun étant, reflue vers le néant. Cette vérité ainsi éprouvée se confond finalement avec la requête de la subjectivité qu'elle exprime par la médiation de la figure représentée (36).

Comment la philosophie de Hegel dépasserait-elle le plan descriptif de la représentation, puisqu'elle identifie l'ob-jectivité au discours de la subjectivité ? En se réalisant, la présence se détruit dans le présent. En s'absolutisant, le représenté objectif devient identique à la représentation ou au savoir. La Phénoménologie de l'Esprit aboutit à une tauto-logie : le représenté (étant) entérine la représentation même (Etre) dans la mesure où celle-ci se présente. La philosophie hégelienne vérifie donc le postulat même de l'onto-théologie : celui de la confusion de la présence représentante et de la réalitée représentée.

Puisque le présent est la présentation de l'Esprit, la phénoménologie est logiquement la science fondative de l'Absolu : "Représentée à partir du présent, (la présence) devient ce qui est présent par-dessus tout, et ainsi l'étant-présent suprême" (37). L'oubli de la présence se solde par l'absolutisation du présent et la différence onto-ontologique se résorbe dans une coïncidence onto-théologique (38). Hegel n'aurait-il pas oublié

---

(35) Ibid., p. 148.

(36) La dialectique hégelienne ne s'achève pas, comme on l'a trop souvent ainsi comprise, dans l'identité de l'Idée et de ses contenus, mais dans la transparence de l'Idée devenue adéquate à elle-même.

(37) Ch., p. 297.

(38) Identität und Differenz, G. Neske, Pfullingen, 1957, p. 57.

l'être de la conscience, le Sein du mot Bewusst-sein (39), cette différence indéchiffrable au regard du sujet ? Laissons à Heidegger le soin de répondre à cette question :

> "C'est pourquoi, écrit-il, la métaphysique moderne jusqu'à Hegel demeure interprétation pure et simple de l'étant en tant que tel, ontologie dont le logos est éprouvé dans le sens de la théologie chrétienne en tant que raison créatrice et fondée dans l'Esprit absolu (Onto-théo-logie)" (40).

II. GENEALOGIE DE L'ONTO-THEOLOGIE.

A) FONDEMENT ET RAISON.

L'onto-théologie n'est pas d'abord le résultat d'une interprétation chrétienne de l'étant mais de la méthode logique et rationnelle d'une métaphysique qui se conçoit comme une science du fondement (41). Il est normal que le philosophe qui a identifié la réflexion à la science de la logique lui ait définitivement conféré son statut "théo-logique". Avec Hegel, la distinction du savoir et du su, du pour-soi et de l'en-soi tombe à l'intérieur de la conscience. Le concept est raison

---

(39) Ch., p. 150.

(40) Nf., t. II, p. 257 ; N., t. II, p. 321.

(41) L'onto-théologie ne désigne pas un type particulier de théologie mais le profil métaphysique de la théologie occidentale. Le nombre et les caractéristiques des éléments onto-théologiques varient sans doute d'une théologie à l'autre, mais l'orientation fondamentale demeure partout la même : l'interprétation de l'être comme permanence est à l'origine du totalitarisme de la représentation et de la clôture du système.

d'elle-même, raison de l'étant et, par conséquent, être-fondement du réel :

> "Le propos originel de la pensée (die ursprüngliche Sache) se présente à nous comme la Chose primordiale (als die Ur-Sache), la causa prima, qui correspond à cette fondation en raison qu'est le recours à l'ultima ratio, au dernier compte à rendre. L'être de l'étant, au sens du fond, ne peut être conçu - si l'on veut aller au fond - que comme causa sui. C'est là nommer le concept métaphysique de Dieu" (42).

La logique autorise la pensée à faire retour sur elle-même pour se découvrir comme cause dernière et absolue, à s'absolutiser en cherchant en elle-même sa propre justification. L'ultima ratio, tel est le nom que la métaphysique a donné à l'Etant le plus élevé. La structure de la réflexion occidentale est théo-logique parce qu'elle précipite l'être dans la présence et l'assimile à un terme absolu. Le caractère fondatif de cet être revêt diverses formes au cours de l'histoire de la métaphysique, selon qu'il s'explicite "dans la causation ontique de l'effectué, dans la possibilisation transcendantale de l'objectivité des objets, dans la médiation dialectique du mouvement de l'esprit absolu, du processus historique de la production, dans la volonté de puissance instituant des valeurs" (43).

B) RAISON ET REPRESENTATION.

La notion de fondement consacre la dégénérescence de la pensée en représentation. L'Etre n'est-il pas

---

(42) Identité et différence, trad. de A. Préau, dans Q. I, p. 294 ; I.D., p. 57.

(43) La fin de la philosophie et la tâche de la pensée, texte de Heidegger pour le colloque de l'Unesco (21 au 23 avril 1964), dans Kierkegaard vivant, Gallimard, collect. Idées, Paris, 1966, p. 175.

la présence inobjective qui conditionne toute appréhension de l'étant ? La métaphysique tend pourtant à conquérir son auto-nomie au détriment du statut original et originaire de cette présence. Le monde n'est plus à ses yeux une ouverture primordiale vers l'étant, il devient l'image synthétique des objets intra-mondains dont se nourrit la perception du sujet connaissant. Puisque le principe du représenté n'est pas dans les choses, mais dans la pensée, celle-ci, en remontant la série indéfinie de ses idées, cherche à se représenter son articulation à un fondement suprême. La présence demeure néanmoins l'intuition d'une transcendance qui se retire au-delà de l'objectivité dont elle trace le profil, tandis que la représentation épelle le discours continuel de l'idée qui se plait à objectiver le fondement dont elle est issue :

> "Le trait distinctif de la pensée métaphysique, celle qui sonde l'étant jusqu'en son fond, repose en ceci qu'une telle pensée, prenant son départ de ce qui est présent, le représente dans son état de présence, et ainsi l'expose, à partir de son fondement comme étant bien fondé" (44).

La chute de la présence en permanence, du signifiant en signifié, convertit la métaphysique en une recherche éperdue de l'Origine : que ce soit celle de l'étant représenté ou de la représentation représentante. Le Dieu de l'onto-théologie est la Cause ultime qui réalise la synthèse de l'idée et de son idéat, l'Idée la plus haute et l'Etant le plus parfait, le terme de la chaîne des idées et celui de la série des étants.

Selon Heidegger, la pensée représentative a perverti la métaphysique en onto-logie, c'est-à-dire en

---

(44) Ibid., p. 175.

discours théorique sur l'étant (45). La logique, avide de vérifier ses propres principes, sert de moyen-terme entre l'onto-logie et la théo-logie. Celle-ci se présente comme la Logique de la logique qui transfère les caractères généraux de l'étant à un Etant suprême. Ce qui permet de sonder (ergründen) l'étant dans sa diversité est aussi ce qui le fonde (begründen) dans l'unité :

> "La métaphysique pense l'étant comme tel, c'est-à-dire dans sa généralité. La métaphysique pense l'étant comme tel, c'est-à-dire dans sa totalité. La métaphysique pense l'être de l'étant, aussi bien dans l'unité approfondissante de ce qu'il y a de plus universel (in der ergründenden Einheit des Allgemeinsten), c'est-à-dire de ce qui est également valable partout, que dans l'unité, fondatrice en raison, de la totalité (in der begründenden Einheit der Allheit), c'est-à-dire de ce qu'il y a de plus haut et qui domine tout" (46).

Le Dieu rationnel est l'unité présupposée à tout discours sur l'étant. Puisque la totalité abstraite de l'ontologie est fondative, elle se récapitule elle-même dans l'infini concret de la théologie. Celui-ci ne définit pas seulement le terme de l'ontologie, mais sa profusion même. La métaphysique n'est pas théologique par surcroît, mais en raison même de son essence onto-logique : "La constitution essentielle de la métaphysique repose sur l'unité de l'étant comme tel, considéré à la fois dans ce qu'il a d'universel et dans ce qu'il a de suprême" (47).

---

(45) L'onto-théologie qui préside au développement de la métaphysique ne tient pas seulement au mode d'appréhension de l'être : elle s'enracine dans la structure même du langage qui est onto-théologique. Et pourtant, à côté du "dire", il y a le "ne pas dire qui dit" ; aussi le discours devrait-il se nier comme tel pour laisser parler le silence qu'il cache (cf. I.D., p. 72).

(46) La constitution onto-théo-logique de la Métaphysique, dans Q. I, p. 292 ; I.D., p. 55.

(47) Ibid., p. 295 ; ibid., p. 58.

L'oubli de la simplicité de la présence, le refus du signe ou de la trace détermine le tracé ambigu de la représentation qui débouche sur le champ réservé de la théologie. Heidegger dénonce le préjugé sur lequel repose le problème métaphysique de Dieu : le modèle de l'être identifié à un horizon stable, à un point de repère fixe, à une borne rigide, convertit implicitement toute quête philosophique en requête théologique. L'histoire de la réflexion occidentale est la même tentative, sans cesse reprise sous des formes diverses, pour réduire la pensée de l'étant à celle de Dieu. Hegel met fin à ce déchirement : en proclamant l'identité du réel et du rationnel, il transforme la philosophie en épiphanie de l'Absolu. La métaphysique se déroule à l'intérieur d'un cercle impossible à surmonter : l'interrogation sur l'étant suscite d'elle-même la question de Dieu qui comporte l'ultime et l'unique réponse.

III. LA CRITIQUE METAPHYSIQUE DE L'ONTO-THEOLOGIE.

A) L'AMBIGUITE DU TRANSCENDANTAL.

Kant montre le premier que la théologie spontanée de la raison relève de l'interprétation traditionnelle de l'ontologie. En substituant à la transcendance le transcendantal, il s'attaque à l'équation "être = fondement divin". Le transcendantal est, selon l'interprétation de Heidegger, le dynamisme de la pensée qui se déploie à l'intérieur du schématisme de l'imagination, la transcendance accomplie dans l'immanence. Mais la critique kantienne reste équivoque, car le transcendantal n'exclut pas totalement la transcendance théologique. L'aperception transcendantale possède, en effet, une double direction : l'une vers le phénomène réel et l'autre

vers le noumène possible. Sans doute ce dernier n'apparaît-il pas comme un au-delà des phénomènes, mais comme leur limite même et leur possibilité indéfinie d'explicitation. Toutefois, il n'impose à l'entendement humain le tracé de sa frontière que par référence à un entendement divin qui, doué d'une intuition originaire, ne se heurterait à aucune contrainte (48). Dieu n'est pas le terme de la connaissance : il en est l'envers (49). L'indéfini exprime la manière finie d'épeler l'infini. Le transcendantal kantien reste donc pensé en relation avec la transcendance théologique.

On comprend les critiques que Heidegger adresse à Kant dans ses deux livres sur Nietzsche. Le transcendantal se retourne en transcendance, parce qu'il est lui-même exigé pour les besoins d'une subjectivité qui se donne comme le point radical de toute référence. L'objectivité ou l'être des objets, structurée par le subjectum, se dissout dans la foi morale pratique que cautionne la transcendance théologique. Tout se passe comme si la subjectivité, convertie en foi pratique, recourt, contre l'emprise étroite du transcendantal, à

---

(48) L'intuition humaine est "dérivée", parce qu'elle n'est pas créatrice de son objet. Aussi requiert-elle la médiation du discours pour s'accomplir. Le détour par la discursivité atteste la non-créativité de l'intuition (K.M., p. 86). Pour Kant, l'intuitus derivativus est l'envers de l'intuitus originarius : la connaissance humaine suppose la connaissance divine qui s'accomplit dans la relation créatrice. Le non-être qui hante le discours permet à l'intuitus derivativus de mimer indéfiniment l'être que l'intuitus originarius crée dans son acte de connaissance : "Le double caractère de l'étant comme "phénomène" et "chose en soi" répond à la double manière dont celui-ci peut se rapporter soit à une connaissance finie, soit à une connaissance infinie : l'étant en tant que création (Ent-stand) et le même étant comme objet (Gegen-stand)" (K.M., p. 93).

(49) Voir à ce sujet la célèbre Lettre à Marcus Herz (21 février 1772), trad. R. Verneaux, Paris, Aubier-Montaigne, 1968, sp. p. 29-31.

la garantie de la transcendance théologique (50). Mais le détour par Dieu n'est qu'un prétexte que le "je" transcendantal, "affecté" par sa finitude, se donne pour se rassurer lui-même.

B) L'AMBIGUITE DE LA VOLONTE DE PUISSANCE.

Heidegger voit à juste titre dans l'autonomie du vouloir un relent du subjectivisme cartésien et une timide esquisse de la volonté de puissance. Persuadé que la théologie ne provient pas d'abord des illusions de la spéculation, mais de la croyance nourrie par la raison, Nietzsche radicalise l'oeuvre critique inaugurée par Kant et cherche à libérer la subjectivité, aliénée par la foi morale, afin de lui redonner confiance dans ses propres forces. Il existe, en effet, à la racine de toute spéculation, un besoin impérieux de vérité dont l'observation psychologique et l'expérience quotidienne ne sauraient rendre compte (51). Cette irrésistible aspiration, dont la nature échappe à l'observation empirique, relève d'une volonté morale qui justifie la croyance inhérente à la pensée et lui cache l'aveuglement où elle s'enfonce avec ténacité. Elle s'empare aussi bien de l'esprit du philosophe que de celui du savant ; le déterminisme par exemple, qui est au départ un a priori méthodologique, s'impose comme un dogme régulateur de la vision scientifique du monde.

Voici la réflexion qui, obsédée par le désir totalitaire de vérité, se prend elle-même pour objet et

---

(50) N., t. II, p. 379.

(51) Voir l'article de M. Birault, En quoi, nous aussi, nous sommes encore pieux, dans R.M.M., t. 67, 1962 (1), p. 25-64.

hypostasie sa façon de vouloir : de son point de vue, croire de manière inconditionnée signifie croire à l'Inconditionné. Rien ne peut désormais l'arrêter sur ce parcours où elle transforme sa propre modalité en une tâche à réaliser. Grâce à ce glissement inconscient, la morale engendre l'illusion théologique ou la croyance dans les arrière-mondes et la théologie renforce le besoin moral. Cette exigence insatiable de normativité trahit la visée perspectiviste et contingente de tout vouloir et cultive la mort en trahissant le jaillissement de la vie. Elle invente les mythes théologiques qui rejaillissent sur l'instinct moral pour le raviver. Le cri de Nietzsche : "Dieu est mort" contient une invitation à nous libérer des apparences rassurantes des idéaux pour retrouver au fond de notre être l'ivresse dionysiaque. Le Dieu chrétien est le symbole des valeurs et des principes transcendants qui asservissent l'étant sous prétexte de lui donner son vrai sens (52) : "La cause du nihilisme est cependant la morale dans le sens de l'établissement des idéaux supra-sensibles du Vrai, du Bien et du Beau valables "en soi" (53). Le nihilisme fleurit donc sur le sol de la problématique normative de l'ontologie traditionnelle : la métaphysique est l'ombre portée par la religion (54).

Mais la critique nietzschéenne n'est-elle pas à sa manière victime de l'onto-théologie ? Le nihilisme auquel elle aboutit est encore plus dangereux que celui de la philosophie platonicienne. Selon Heidegger, l'écart entre le sensible et le suprasensible exprime la façon

---

(52) N., t. II, p. 33.

(53) Nf., t. II, p. 224 ; N., t. II, p. 279.

(54) Selon Nietzsche, la morale et la religion sont deux conséquences de toute ontologie.

particulière dont la métaphysique appréhende la différence entre l'Etre et l'étant. Or, au lieu de dénoncer le préjugé sur lequel repose cette conception, Nietzsche s'attaque seulement à ses conséquences. Il prend, en effet, appui sur l'équation métaphysique "être-fondement" pour rejeter tout autre Dieu que celui de la volonté de puissance. De plus, il recourt à la notion traditionnelle de la veritas adaequatio pour montrer que le vrai, incapable de correspondre à un monde toujours en devenir, demeure pure illusion (55).

Nietzsche a dénoncé la fausse plénitude de la parole onto-théologique, il a brisé le miroir altéré du langage métaphysique, mais il a soigneusement conservé son cadre patiné. Il pense l'être de l'étant selon les catégories classiques de l'essence et de l'existence : la volonté de puissance (ontologie) se récupère dans

---

(55) P.W., p. 45. Nietzsche admet la conception classique de la veritas adaequatio dont il se borne à critiquer les conséquences : la vérité fige l'apparence et rompt la chaîne du devenir. Heidegger reconnaît cependant que la conception nietzschéenne de l'art est une sérieuse approche de la vérité-dévoilement : l'artiste restitue à l'être son apparence. Mais ce n'est pas sans forcer les textes que l'auteur des Holzwege rattache cette apparence à l'Etre dont elle serait l'apparition (cf. I.M., p. 117).

l'éternel retour du même (théologie) (56). Mais cette théologie reste négative, parce qu'elle considère la mort de Dieu comme le présupposé inévitable dont a besoin la réflexion pour prendre son envol :

> "La métaphysique de Nietzsche, elle aussi, est, en tant qu'ontologie, bien qu'elle semble fort éloignée de la métaphysique de l'Ecole, dans le même temps de la théologie. L'ontologie de l'étant en tant que tel pense l'essentia en tant que la Volonté de puissance. Cette ontologie pense l'existentia de l'étant en tant que tel dans sa totalité théologiquement en tant que l'Eternel Retour du Même. Cette théologie métaphysique est assurément une théologie négative d'un genre particulier. Sa négativité se révèle dans la parole : Dieu est mort. Ce n'est pas là le mot de l'athéisme, mais celui de l'onto-théologie de cette métaphysique dans laquelle s'accomplit l'authentique nihilisme" (57).

---

(56) Q.P., p. 125. Heidegger récuse cette conception dualiste, mais il en montre la signification positive. La métaphysique de Nietzsche dit l'Etre : ce qu'il est dans la volonté de puissance, comment il est dans l'éternel retour. Ce cercle de l'Etre qu'il faut s'assimiler à la suite de Zarathoustra qui mange après sa vision (N., t. I, p. 330-333) est le chemin de l'apparence, plus réelle que l'Etre (volonté), car il est apparition d'Etre. L'importance de ce thème ressort du contraste entre les affirmations nombreuses de Nietzsche (N., t. I, p. 417-421) et le peu d'explications qu'il fournit à son sujet (op. cit., p. 264). Si le nihilisme est l'événement qui déclenche l'évanouissement de ce qui fait le poids des choses (op. cit., p. 421), la méditation de l'éternel retour constitue une réaction contre cette dégradation. Elle est le concept antithétique du nihilisme qui fournit à la pensée un nouveau centre de gravité (op. cit., p. 421). L'éternel retour ne favorise pas l'indifférentisme : il stimule l'action créatrice. Il signifie qu'en chaque instant, il y va de la liberté. Zarathoustra laisse derrière lui le nain (op. cit., p. 292, 295) incapable de comprendre que l'éternel retour libère le champ des possibles où s'alimente la création.

(57) Nf., t. II, p. 279 ; N., t. II, p. 348.

La philosophie de la volonté de puissance n'est pas seulement théologique en raison de ses présupposés, mais en vertu même de son projet. Elle se réduit à un vaste effort pour atteindre dans son intégrité l'Absolu de l'étant. Mais une telle entreprise suppose que soit d'abord renversée la raison représentative de la théologie chrétienne (58) et qu'elle soit relayée par la subjectivité d'une volonté impuissante à qualifier l'étant en totalité. Après avoir proclamé la mort de Dieu, c'est-à-dire dénoncé le vice théologique de toute conceptualité, le critique se refuse à déterminer positivement l'ensemble du monde abandonné au "Chaos" :

> "Le mot "Chaos" exprime dans la terminologie de Nietzsche une représentation préservatrice, à partir de laquelle rien ne se peut énoncer au sujet de l'étant dans sa totalité. La totalité du monde devient de la sorte principalement l'inabordable et l'indicible - un ἄρρητον. Ce que Nietzsche poursuit ici relativement à la totalité de l'univers est une sorte de "théologie négative", laquelle aussi cherche à saisir l'absolu avec le plus de pureté possible, en en éliminant toutes les déterminations "relatives", c'est-à-dire susceptibles d'être rapportées à l'homme. Sauf que la détermination nietzschéenne de la totalité de l'univers est une théologie négative d'où le dieu chrétien est absent" (59).

Qu'il s'appuie sur la logique de la représentation ou qu'il la récuse, le métaphysicien reste toujours, selon Heidegger, un théologien. L'ontologie nietzschéenne, en rejetant tout discours sur l'étant, s'achève en une théologie négative. La différence onto-théologique, lointaine approche de la différence onto-

---

(58) N., t. II, p. 302.

(59) Nf., t. I, p. 276-277 ; N., t. I, p. 353.

ontologique, ne recouvre plus une distance irréductible, mais une identité consommée : celle de l'Etre et de l'étant, celle de l'étant et de l'Absolu. Hegel et Nietzsche, ces deux théologiens de la mort de Dieu renforcent chacun à leur manière la destination onto-théologique du langage. L'un et l'autre ne conçoivent pas la mort de Dieu comme une affirmation d'athéisme : celui-là entend supprimer les faux infinis sur lesquels se repose la conscience naturelle ; celui-ci s'évertue à rejeter l'illusion d'un discours vrai cautionné par la raison. Hegel recherche la vérité absolue de la représentation, Nietzsche récuse toute prétention de la représentation à atteindre une valeur idéale. La philosophie du premier est une parousie de l'Absolu, celle du second une théologie sans épiphanie (60).

IV. LE DEPASSEMENT PAR L'APOPHASE.

La critique nietzschéenne de la théologie rationnelle s'arrête à mi-chemin. A la logique du concept, succède celle de la volonté de puissance : l'éternel retour du même est l'image du vouloir qui se veut éternellement lui-même. Substituant un mode de représentation à un autre, Nietzsche ne transgresse pas le discours onto-théologique mais le projette dans le langage de la théologie négative. Heidegger, au contraire, prétend proposer une critique radicale de la constitution onto-théologique de la réflexion occidentale, en démasquant les modèles dualistes dont elle se réclame : celui du

---

(60) Heidegger va jusqu'à se demander si Nietzsche, après avoir annoncé la mort de Dieu, ne réhabilite pas l'Absolu, en recourant à la conception de l'éternel retour, qui n'est pas sans évoquer certaines explications de type panthéiste (cf. N., t. I, p. 321 sq.).

sujet et de l'objet, de l'essence et de l'existence, de la cause et de l'effet.

A) LE SUJET ET L'OBJET.

La relation sujet-objet est le schème fondamental qui sous-tend la vision métaphysique et théologique du monde. En mettant l'accent principal sur le cogito, Descartes s'est condamné à résoudre le problème insoluble du rapport entre le sujet et le réel (61). Seul le recours à Dieu permet à la pensée de sortir de la sphère d'immanence où elle s'est enfermée. Le sum du cogito postule logiquement l'existence d'un Sum suprême qui sous-tend le lien du moi au monde (62). La figure de l'Absolu surgit donc de l'objectivation de la subjectivité qui s'efforce de rendre raison de l'objectivité de l'étant. L'oubli de la relation transcendantale qui constitue l'homme dans son "être-au-monde" inaugure le détour décisif par la transcendance théologique (63). Que celle-ci cautionne la relation du cogito à son objectalité, celle de la raison à sa propre foi morale, ou encore celle de la volonté à l'expression de sa puissance, elle vise toujours à fournir à la subjectivité les bases solides à partir desquelles elle pourra faire retour sur elle-même :

> "Toute transcendance, soit ontologique, soit théologique, est désormais représentée relativement à la relation sujet-objet. Par l'insurrection donnant dans la subjectivi-

(61) E.T., p. 83.

(62) Ibid., p. 41.

(63) Nous avons noté que la problématique leibnizienne, bien qu'elle aboutisse aux mêmes résultats, est bien différente. L'auteur de la Monadologie ne recourt pas à Dieu pour garantir le passage de l'ego au monde, puisque la monade est en quelque sorte "être-au-monde", en raison même du sens objectiviste qu'il accorde au cogito.

> té, la transcendance théologique à son tour et avec elle le plus étant de l'étant - on dit pour cela de façon suffisamment caractéristique : "l'Etre" - passe dans une sorte d'objectivité, à savoir dans celle de la subjectivité de la croyance morale et pratique. Que l'homme prenne au sérieux cette transcendance en tant que "providence" pour sa subjectivité religieuse ou seulement en tant que prétexte pour la volonté de sa subjectivité, avide d'elle-même, cela ne change rien à l'essence de cette position métaphysique fondamentale de l'être humain" (64).

La détermination subjective de l'homme contient l'affirmation implicite d'une transcendance qui intervient pour cautionner la revendication de la subjectivité. Que cette position soit extérieure au sujet ou qu'elle se confonde avec le mouvement même d'objectivation de la conscience ou du vouloir, cela ne change rien à la structure théo-logique de l'anthropologie.

B) LA CAUSE ET L'EFFET.

Le rapport du sujet à l'objet est "surdéterminé" par les catégories de cause et d'effet. Heidegger reprend dans un autre sens la remarque insidieuse de Kant : de ce qu'il y a de la causalité dans le monde, il ne s'ensuit pas qu'il y ait une causalité du monde. Limité à l'ordre ontique, le principe causal n'a aucune portée dans l'ordre ontologique. La liaison soulignée n'est que la justification rationnelle d'une réalité déjà donnée : celle de l'avènement de l'Etre. La métaphysique, influencée par la notion chrétienne de création et par le développement des sciences et des arts, a négligé le sens poétique de la causalité. La déchéance du processus de dévoilement en processus de production

(64) Nf., t. II, p. 304 ; N., t. II, p. 378-379.

commence avec Aristote qui pense la φύσις par analogie avec la technique humaine. Ainsi la relation fondamentale entre le dévoilant et le dévoilé s'efface devant la relation opératoire entre l'artisan et son oeuvre.

Le passage du modèle de dévoilement à celui de production entraîne la projection du transcendantal dans la transcendance et la reconnaissance de l'être fini comme créature. La finitude, enracinée dans le transcendantal, traduit, nous l'avons déjà remarqué, une relation de type fondamental ; la contingence, articulée à la transcendance, suppose une relation de type fondatif. Mais cette relecture théologique plaide indirectement en faveur du statut original de l'homme : elle témoigne de l'impuissance de la réflexion à poser l'Etre, sans le projeter dans un étant, fût-il l'Etant divin. L'esprit recourt à l'idée de Dieu pour se dispenser de penser l'Etre, qui lui indique qu'il ne dispose pas de son être ; aussi préfère-t-il se détourner de l'abîme angoissant que lui ouvre la finitude pour accueillir le refuge rassurant que lui offre la contingence.

La notion de cause, conçue comme efficience, fournit l'instrument conceptuel idéal pour exprimer le statut de la créature (65). Inversement, l'interprétation théologique de l'étant, rejaillit sur la raison pour la confirmer dans son assurance (Gewissheit) première. Le Dieu chrétien est le terme et le sens du monde, sa cause efficiente et sa cause finale (66). Excluant de sa nature tout manque d'être, il incarne le Réel suprême, l'Actus purus transcendant. Tout ce qui n'est pas produit par lui est rejeté dans le domaine des possibles, si bien

---

(65) N., t. II, p. 349.
(66) Ibid., p. 415-416.

que le réel englobe ce qui est déjà confirmé dans la stabilité (67). Le schème cause-effet entretient la confusion entre le réel et la réalité et confirme le possible dans un statut dégradé par rapport au réel : la puissance mystérieuse intérieure aux êtres et aux choses en vient à caractériser ce qui n'est pas encore déterminé comme réel (68).

L'onto-théologie accuse l'oubli du sens transcendantal au profit de l'affirmation d'une essence transcendante au monde. La métaphysique, ayant thématisé l'être sous forme de cause, ne distingue plus le transcendantal ontologique du transcendant théologique (69). L'approximation maximale de la présence de l'Etre se re-présente dans un objet transcendant. Au lieu de signifier le profil du dépassement de l'homme vers l'Etre, elle indique le terme même d'un processus qui, en se figeant, devient un état ou un lieu inaccessible. Le pur rapport se concrétise dans le support, le verbe s'éclipse derrière le substantif.

C) L'ESSENCE ET L'EXISTENCE.

La distance de la cause à l'effet est la traduction métaphysique d'une dualité plus profonde : celle de l'essence et de l'existence. Ce dernier modèle, hérité d'Athènes, a servi de catégorie fondamentale à la théologie chrétienne pour interpréter la relation causale qui

---

(67) Ibid.

(68) Le concept heideggérien de différence ontologique réagit contre la conception théologique d'un possible antérieur au réel : la possibilité intérieure à la réalité est la source du mouvement de transcendance.

(69) N., t. II, p. 349.

relie le créé au Créateur. Si, dans l'Etant divin, essence et existence coïncident en vertu de sa perfection, dans la créature, elles sont disjointes en raison de sa contingence. L'argument ontologique révèle ainsi sa nature théo-logique : il est la projection en Dieu de l'identité de deux principes, nécessairement différenciés au plan du créé.

Heidegger reconnaît aux notions d'essence et d'existence une portée purement desciptive. Si l'on veut relativiser leur sens, il ne suffit pas d'appliquer à l'homme ce que la théologie chrétienne affirme de Dieu. Ce serait partager l'erreur de Sartre qui, en proclamant que l'existence précède l'essence, reporte sur l'existant humain les prérogatives divines. Le philosophe existentialiste "prend ici existentia et essentia au sens de la métaphysique qui dit depuis Platon que l'essentia précède l'existentia" (70). Il s'acharne à renverser une proposition traditionnelle, mais ce retournement prend appui sur l'horizon d'une antique problématique. Heidegger, au contraire, se propose de dépasser cette distinction en éclairant sa provenance essentielle, celée au langage de la théologie occidentale.

Le Dieu chrétien est la source de tout existant. En posant cette affirmation, la théologie confisque à son profit la notion d'existence et laisse à l'ontologie la considération de l'essence. Mais puisque la réalité de l'existence (actualitas) incarne la possibilité (possibilitas) de l'essence, la théologie se présente comme la pierre angulaire de l'ontologie :

> "Mais si la métaphysique en tant que telle ne pense pas l'Etre même parce qu'elle pense l'être dans le sens de l'étant en tant que tel, il faut que l'ontologie et

---

(70) L.H., Q. III, p. 97.

> la théologie, toutes deux à partir de leur interdépendance, laissent l'Etre même impensé. La théologie emprunte l'essentia de l'étant à l'ontologie. L'ontologie, sciemment ou non, transfère l'étant eu égard à son existentia, c'est-à-dire en tant que ce qui existe, dans le premier fondement que la théologie représente. L'essence onto-théologique de la métaphysique pense l'étant eu égard à l'essentia et à l'existentia. Ces déterminations de l'être de l'étant ne sont pour ainsi dire qu'effleurées, non pas pensées à partir de l'Etre même, ni chacune pour elle-même, ni l'une et l'autre dans leur différence... La mutuelle appartenance, en soi multiple et à peine élucidée, de l'ontologie et de la théologie dans l'essence de la métaphysique, selon le style de son propre nom, dénomme le trait fondamental, à partir duquel elle connaît l'étant en tant que tel. Cela, c'est la transcendance" (71).

Concluons cette analyse : le possible de l'ontologie ne devient réalité que par la médiation efficiente de la cause théologique, car Dieu est l'étant qui appelle les possibles à l'existence et les soutient lorsqu'ils sont posés dans l'être. En raison de sa prédestination onto-théologique, le discours métaphysique oscille entre la double détermination de l'étant, apprivoisée par la réflexion objective, mais laisse impensée sa racine : l'Etre en tant qu'il désigne la capacité poétique d'interprétation propre au langage humain.

V. LA SIGNIFICATION DE L'ONTO-THEOLOGIE.

A) LE PROPOS DE HEIDEGGER.

La critique heideggérienne n'entend pas seulement dénoncer les présupposés sur lesquels s'appuie la

---

(71) Nf., t. II, p. 279-280 ; N., t. II, p. 348.

métaphysique : elle propose une vaste interprétation de l'histoire de la pensée, depuis les Présocratiques jusqu'à Nietzsche. Les différents penseurs ont tous médité une même chose, demeurée enfouie au milieu d'opinions disparates et de préjugés tenaces. Ils nomment ainsi l'Etre, sans le savoir, même lorsqu'ils obscurcissent l'empreinte significative que son absence laisse à la pensée. La trace oubliée de l'Etre n'est-elle pas le mode privilégié de sa présence ? S'il en est ainsi, gardons-nous bien d'assimiler l'histoire de la philosophie à "une historiographie des opinions passées" ou à une logique progressive de la spéculation en devenir. La philosophie participe à l'aventure de l'Etre dont elle est le mémorial (Andenken) (72). Chaque système métaphysique ouvre une visée originale sur l'Etre et, à ce titre, reste indépendant de ceux qui le précèdent. L'apparente continuité qui semble expliquer l'histoire des idées masque une discontinuité fondamentale : la pensée est soumise à la fantaisie déroutante de l'Etre dont les voies sont insondables. La rupture est la loi qui préside à la structuration de l'interprétation.

L'onto-théologie s'enracine dans cet avoir-lieu originel, condition de toute révélation de l'Etre. A ce titre, elle masque une époque de la Vérité. La réfutation nietzschéenne du nihilisme platonicien et chrétien débouche sur un nihilisme encore plus radical, car elle s'attaque à un fait historique dont elle néglige d'interpréter le sens. La différence théologique entre le monde et l'étant divin n'est-elle pas un pressentiment de la différence ontologique ? Pour Heidegger, l'Agathon platonicien, comme le Dieu chrétien, tracent les "figures

---

(72) L.H., Q. III, p. 109 ; cf. N., t. II, p. 370 : la métaphysique est "l'histoire du mystère de la promesse de l'Etre même" (die Geschichte des Geheimnisses des Versprechens des Seins selbst...).

dispensationnelles" de l'Etre qui, en s'aliénant dans les représentations théologiques, soustrait son secret au mortel désireux de le partager (73). Cet oubli n'est pas imputable à une négligence de la métaphysique : si la réflexion échoue à découvrir la vérité, ce n'est pas "qu'elle s'abstient de penser l'Etre même en tant que ce qui doit se penser, mais parce que l'Etre même demeure manquant" (74). C'est l'Etre lui-même qui lui interdit d'avoir accès à son essence impensée. La distinction de l'essence et de l'existence, qui forme la texture de la métaphysique simule le jeu de la différence ontologique. La réflexion, pour se justifier elle-même, s'épuise à prouver que l'idée de l'étant (essence) est à la fois identique à la perception de l'étant (existence) et différente d'elle. La tension entre la représentation et le représenté serait insurmontable si elle ne s'articulait à un Etant suprême dont l'essence serait d'exister. L'opposition apparente du pensé et du perçu est ainsi résolue au profit de l'affirmation en Dieu de l'identité de la pensée et de l'être. L'argument ontologique compose l'assise de la différence ontologique. Parce que le discours métaphysique se coule dans les catégories d'essence et d'existence, il projette la différence sur un fond d'identité. Ainsi, l'onto-théologie trahit la différence tout en l'annonçant. L'identité, en effet, n'est pas le fondement de celle-ci, mais l'image même de son mouvement. Elle ne réside pas dans l'accord du sujet et de l'objet, mais dans la question vers le noeud d'une relation, qui défie toute saisie conceptuelle.

---

(73) N., t. II, p. 416 : Heidegger remarque que l'attribut divin de l'omni-praesentia est elle-même une approche de la nature de l'Etre comme présence (Anwesen).

(74) Nf., t. II, p. 283 ; N., t. II, p. 353 : "... nicht, weil sie das Sein selbst als das zu Denkendes abwehrt, sondern weil das Sein selbst ausbleibt".

B) INTERPRETATION.

Une première conclusion se dégage de ces considérations critiques : le problème de Dieu est un pseudo-problème. Le concept d'Absolu est une notion commune qui unit en elle la singularité d'une tradition et la généralité d'une idée. Il est certain que, sans le christianisme, ni Thomas d'Aquin, ni Descartes, ni Malebranche, ni Leibniz n'auraient pu établir le principe de base de leur théodicée. En posant le problème de Dieu, ils ont subrepticement formulé le problème d'un Dieu : celui de la tradition chrétienne. Toute leur démonstration vise ensuite à prouver que ce Dieu particulier rejoint le concept général de l'Absolu.

Une telle méprise devient concevable dans la mesure où le visage du Dieu chrétien, figé dans la représentation théo-logique, s'est identifié à l'idée métaphysique du plus haut Etant. L'idée de Dieu permet de résoudre les apories auxquelles conduit la représentation, en réconciliant l'objet et le sujet, l'étant et le représenté, le perçu et le pensé, l'essence et l'existence. Mais la métaphysique se développe à l'intérieur d'un cercle vicieux : elle présuppose Dieu pour justifier la représentation, alors qu'elle ne peut justifier Dieu qu'en présupposant la représentation (75).

Voici le langage théo-logique prisonnier du modèle dualiste de l'essence et de l'existence. Parler de Dieu en terme d'existence implique que la pensée ait une idée antécédente sur Dieu ; le désigner, par contre, selon la catégorie de l'essence, suppose que celle-ci

(75) Le cercle est à la base de la théodicée leibnizienne et de la phénoménologie hégelienne.

puisse se valider en déroulant sa propre possibilité interne. Il est donc impossible de discourir philosophiquement de Dieu sans emprunter subrepticement à la théologie, le problème philosophique de Dieu ne se pose que s'il est déjà résolu.

A quelles conditions est-il donc légitime de recourir en philosophie au concept d'Absolu ? A condition, semble-t-il, que celui-ci perde son statut d'idée, c'est-à-dire dépasse le plan de la particularité religieuse et de la généralité abstraite. Hegel paraît avoir surmonté les antinomies de la religion et de l'athéisme, d'un Dieu et de Dieu, en considérant l'Absolu comme un universel qui ne correspond ni à un contenu ni à un être déterminé. Dieu s'identifie avec la Totalité de ce qui est, mais, ce concept, en perdant toute résonance religieuse, ne serait-il pas parfaitement athée ? "On pourrait théologiquement déclarer, note avec raison M. Xhaufflaire, que l'hégélianisme est antichrétien en tant qu'"ontothéologique", c'est-à-dire dans la mesure où une théologie négative du Dieu eschatologique de l'évangile, condition symbolique de la possibilité de l'autoposition d'une pluralité articulée de pratiques autonomes, est remplacée par une connaissance définitive de l'infini, dont tout le reste ne peut plus être en fin de compte que l'illustration, l'incarnation ou la manifestation" (76).

Hegel a pu projeter l'idée d'un Dieu dans le concept général de Dieu, parce qu'il a transformé la théologie en logique de l'Absolu. L'Esprit n'est pas cependant pour Heidegger, un pur universel abstrait, puisqu'il tend

---

(76) M. Xhaufflaire, Feuerbach et la théologie de la sécularisation, Paris, Le Cerf, "Cogitatio fidei", 1970, p. 111.

à se représenter et à s'épuiser dans la pleine conscience de soi. La logique hégelienne est fondative parce que d'essence représentative : elle détériore la pensée en idée et l'Absolu en Etant.

Le seul moyen de dépasser la tension entre la particularité et l'universalité nous est fourni dans le retour à la question de l'Etre. La conception métaphysique de Dieu est une illusion, mais une illusion nécessaire qui témoigne de notre impuissance à penser l'Etre sans l'objectiver. L'Etre désigne, selon Heidegger, ce que le concept de Dieu exprime pour Hegel : la totalité de ce qui est. Mais cette totalité n'est ni concrète (théologie) ni abstraite (logique) : elle recouvre la réalité même en tant qu'elle se refuse à se réaliser totalement, la présence qui se refuse à toute re-production conceptuelle.

Une seconde conclusion, essentielle à notre propos, ressort des analyses précédentes. Dieu : tel est le nom dont se sert la métaphysique pour oublier son oubli. Le développement de l'onto-théologie est dû à une distraction fatale de la philosophie occidentale. Nous voulons dire par là que la pensée s'est transformée en quête intellectuelle ou en requête existentielle de l'Absolu pour avoir donné le primat à la dialectique de l'objectivité et de la subjectivité sur le dialogue historique de l'interprétation. Sans doute est-il juste de préciser que Hegel voit dans les figures objectives de la conscience les grandes étapes qui jalonnent le processus historique selon lequel le sujet relit son être-au-monde ; que Nietzsche cherche dans les valeurs les conditions fonctionnelles grâce auxquelles la volonté interprète et déploie sa puissance selon des perspectives particulières. Mais si ces deux philosophes ont découvert l'existence d'une interprétation in exercitio,

ils ont omis d'analyser ses conditions in principio. Car l'interprétation ne touche pas seulement à la lecture objective du réel par le sujet humain : elle remet en cause le statut même du sujet. La destruction heideggérienne de la métaphysique porte précisément sur le modèle d'une subjectivité normative qui, par distraction ou par peur, tend à se soustraire à la loi de l'interprétation dont elle s'attribue à tort le principe actif.

Pour échapper à la menace de dispersion que représente pour lui le subjectivisme en se retranchant en toute sécurité derrière une oeuvre apparemment sienne, le cogito confie à l'Absolu le soin de mettre un terme au déploiement de l'interprétation et de le mener à terme. C'est à lever le masque de ce faux infini que s'emploie la critique de l'onto-théologie, mais, ce faisant, elle soulève une question plus radicale : qu'en est-il de l'idée de Dieu et du discours théologique si le sujet n'ex-siste que s'il est déjà interprété selon les régles d'un jeu dont il n'est pas le maître ?

La réponse que donne Heidegger s'inscrit dans le cadre d'une critique radicale de toute relecture ontique - et par conséquent théologique - du discours philosophique, au nom même de l'interprétation constituante qui le définit. Le nom de Dieu est déjà une interprétation significative de la visée perspectiviste inhérente à la finitude humaine et l'onto-théologie reste malgré tout une interprétation lointaine de ce qu'elle a négligé d'interpréter. Abandonnant le point de vue critique propre à ce chapitre et au chapitre précédent, nous nous demandons maintenant ce que devient la question de Dieu, lorsque nous restituons à la pensée le langage fondamental de l'herméneutique. Cette analyse nous in-

troduit au coeur du débat qui sera l'objet de la deuxième et de la troisième partie de ce travail : le problème de l'articulation du discours philosophique et du discours théologique.

CHAPITRE V

DESTRUCTION DE LA METAPHYSIQUE ET DISCOURS APOPHATIQUE.

Heidegger a plusieurs fois exprimé sa redevance à l'égard de la théologie : "Sans cette origine théologique, lit-on dans Unterwegs zur Sprache, je ne serais jamais parvenu sur le chemin de la pensée. Origine reste pourtant toujours avenir" (1). Si l'interprétation philosophique du langage religieux l'a conduit à explorer le champ d'un autre discours, ne convient-il pas d'étendre à la théologie le bénéfice d'une telle découverte ? Nous trouvons pourtant chez le philosophe toujours la même attitude de réserve ou de pudeur lorsque sa réflexion le mène au seuil de la question théologique :

---

(1) U.S., p. 96 : "Ohne diese theologische Herkunft wäre ich nie auf den Weg des Denkens gelangt. Herkunft bleibt aber stets Zukunft".

> "Celui qui a fait l'expérience de la théologie à partir du développement de son origine - que cette théologie soit celle de la foi chrétienne ou celle de la philosophie - préfère aujourd'hui faire silence dans le domaine de la pensée au sujet de Dieu. En effet, si le caractère onto-théologique de la métaphysique s'est trouvé mis en question pour la pensée, ce n'est pas sur le fondement d'un quelconque athéisme, mais à partir de l'expérience d'une pensée à laquelle l'unité non-pensée de l'essence de la métaphysique s'est dévoilée" (2).

Ce refus de prendre parti n'implique aucune compromission avec l'athéisme. Il semble qu'il soit motivé par le souci de soustraire la pensée de l'Etre à la critique adressée à l'onto-théologie. Nous y décelons une autre intention plus profonde : Heidegger récuse toute conclusion précipitée parce que, par-delà tout langage constitué, il cherche à situer les conditions de l'apparition de la parole. Méditer la différence revient à apercevoir le lieu à partir duquel est différée toute entreprise de relecture. Nous nous proposons d'analyser la signification originale de ce silence en l'éclairant d'abord à la lumière de celui de la théologie négative.

---

(2) Ibid., p. 51 : "Wer die Theologie, sowohl diejenige des christlichen Glaubens als auch diejenige der Philosophie, aus gewachsener Herkunft erfahren hat, zieht es heute vor, im Bereich des Denkens von Gott zu schweigen. Denn der onto-theologische Charakter der Metaphysik ist für das Denken fragwürdig geworden, nicht auf Grund irgendeines Atheismus, sondern aus der Erfahrung eines Denkens, dem sich in der Onto-theologie die noch ungedachte Einheit des Wesens der Metaphysik gezeigt hat".

I. LE PROCES DU DIEU DES PHILOSOPHES.

A) HEIDEGGER ET LA TRADITION HESYCHASTE.

La distinction entre la théologie "apophatique" et la théologie "affirmative" a été établie, on le sait, par Maxime le Confesseur et Denys l'Aréopagite. Elle traduit deux types de discours sur Dieu : celui de la voie affirmative qui repose sur la causalité entend nommer Dieu en reportant sur lui les attributs qui caractérisent l'existence humaine ; celui de la voie négative, au contraire, prétend que rien de ce qui existe ne peut être légitimement attribué à Dieu (3). Le langage de la théologie dialectique, tel que le définit Jean Scot Erigène, combine cette double approche et fait progresser ensemble le mouvement de l'affirmation et de la négation (4).

Nous ne voulons pas analyser ici l'usage qui a été fait de la méthode apophatique par le Pseudo-Denys ou par Grégoire de Nysse, par exemple. Heidegger ne se réfère pas à ces auteurs : il cite une seule fois le Pseudo-Denys, en s'appuyant d'ailleurs sur un passage de M. Eckhart (5). Il rejoint cependant leur intuition es-

---

(3) De Disisione naturae, I, 13 : "Theologica apophatikê divinam essentiam seu substantiam esse aliquid eorum quae sunt, i.c. quae dici aut intelligi possunt negat ; altera vero, kataphatikê, omnia quae sunt, de ea praedicat, et ideo affirmativa dicitur, non ut confirmet aliquid esse eorum quae sunt, sed omnia, quae ab ea sunt, de ea posse praedicari suadet. Rationabiliter enim per causativa causale potest significari".

(4) Ibid., I, 14.

(5) E.C., p. 209-210 : "Par là ce maître de la pensée ne veut aucunément dire que Dieu et l'âme soient semblables à des rochers ; des objets matériels. Dinc est ici une dénomination prudente et réservée pour ce qui d'une manière générale, est. C'est ainsi que Maître Eckhart dit en s'appuyant sur un passage de Denys l'Aréopagite : diu minne est der natur, daz si den menschen wandelt in die din (l'amour est de telle nature qu'il transforme l'homme en les choses qu'il aime)".

sentielle : Dieu ne peut être assimilé à rien de ce qui existe ; il est au-delà de tout, au-delà même de l'Etre. Le principe de l'analogie, n'est validé qu'au plan intermédiaire de la représentation conceptuelle : il ne saurait nous introduire dans les profondeurs de la présence (6).

Chez Heidegger, comme dans la tradition de la pensée hésychaste, nous trouvons d'abord une même préoccupation de dépasser la structure logique de la connaissance (7). La voie de l'analogie, empruntée par la théologie occidentale, part du présupposé onto-théologique qui identifie Dieu à l'être. C'est ce présupposé que la visée apophatique tente de lever en distinguant le domaine de la réalité ontologique et celui de la relation de l'homme à Dieu. Il est impossible d'exprimer quoi que ce soit au sujet de la nature théocentrique de l'être humain, car Dieu est "l'indéfini suressentiel" (8) qui échappe à toute logique de l'affirmation, fondée sur la reconnaissance du rapport causal, comme à toute logique de la négation fondée sur sa transgression. Dieu n'est pas le terme final homologue aux effets qu'il produit ni le résidu transcendantal qui échappe à toute détermination inférée à partir des étants.

Les preuves du raisonnement doivent céder la place à l'épreuve de l'inconnaissance qui ravit tout objet au désir ou à la raison. La connaissance de l'identité analogique s'accomplit dans la reconnaissance de la différence alogique : celle qui sépare l'Etre de son Néantir pour Heidegger, celle qui dissocie les énergies

---

(6) Cf. Pseudo-Denys, Noms divins I, 6 et IX, 1 ; Grégoire de Nysse, Vie de Moïse, 377 A ; 404 B.

(7) Cette comparaison a été tentée avec bonheur par C. Yannaras, De l'absence et de l'inconnaissance de Dieu, Paris, Le Cerf, "Théologie sans frontières", 1971.

(8) Les noms divins, I, P.G., 3, 585 B et 588 AB ; voir G. Palamas, Cap. Phys., 78, P.G., 150, 1192 C-1193 A.

de l'essence divine pour la théologie négative (9). Cette distance ainsi éprouvée est le lieu d'une participation indicible : l'homme ex-siste dans le jeu de sa relation à l'Etre, à l'image du croyant qui entre en "epectase", selon le mot de Grégoire de Nysse, c'est-à-dire communie selon le rythme de l'enstase et de l'extase avec le Vivant. Comme l'Etre, Dieu est d'autant plus inaccessible qu'il est participable, d'autant plus lointain qu'il est proche, d'autant plus obscur qu'il devient éclairant. Il ne reste à la connaissance que la voie du symbole ou du Sacré à laquelle aboutissent la visée noétique de l'inconnaissance et la visée éthique de la participation. C'est dans la reprise liturgique des énergies divines que le croyant entre en relation avec l'essence divine.

N'exagérons pas cependant ces rapprochements : la perspective du théologien hésychaste et celle du philosphe de l'Etre sont, en effet, différentes sur deux points fondamentaux. L'apophase d'abord, parce qu'elle met en oeuvre le langage antinomique des "distinctions-identités" selon l'expression de V. Lossky, conjugue, dans une même approche, l'affirmation et la négation : "Dieu, écrit Denys, est connu par mode de connaissance, et par mode d'inconnaissance... Il n'est rien de ce qui est, et on ne peut le connaître en rien de ce qui est. Il est tout en tout. Et il n'est rien en rien. Il est connu par tout et en tout. Et il n'est connu par rien en rien" (10). Nous ne trouvons rien de tel chez Heidegger : l'Etre n'est pas recherché à travers le jeu conjugué de la négation et de l'affirmation, mais à travers le dévoilement opéré par la réduction phénoménologique des

---

(9) Maxime le Confesseur, Commentaire sur les Noms divins, P.G., 4, 189 A.

(10) Les noms divins, VII, P.G., 3, 872 A.B.

divers niveaux de réalité jusqu'à celui de la différence ontologique. Le philosophe ne postule pas, en un premier temps, une participation à l'Etre ou à Dieu qui lui servirait ensuite de critère pour juger inadéquat tout l'instrument logique du langage. La transcendance de l'Etre n'est pas posée en dehors de l'acte qui l'interprète. Cette divergence de méthode nous amène à souligner l'originalité et la fécondité de la problématique heideggérienne : que l'ouverture de l'Etre ne recouvre pas celle de l'homme à Dieu, cette affirmation ne renferme aucune volonté - onto-théologique - de sauvegarder la transcendance d'un être ineffable, mais elle témoigne d'un souci profond de respecter la trace interprétante de la pensée ou encore l'attitude "é-loignante" de l'ex-sistence.

B) LE DIEU DIVIN.

Vouloir nommer Dieu est une entreprise de longue haleine, quand on est convaincu par ailleurs que l'Etre diffère toute tentative de vérification ou de démonstration. Comment la Vérité se prêterait-elle à une preuve quelle qu'elle soit, quand on sait qu'elle déploie le lieu de l'épreuve et de l'attente dans l'absence ? Le syllogisme met avantageusement en évidence la structure de la pensée rationnelle, mais il n'offre aucun secours pour saisir la présence de l'Etre ou poser l'affirmation de Dieu :

> "Une preuve peut être en elle-même concluante, correcte selon la logique formelle, et cependant ne rien prouver, rester inopérante, parce qu'elle n'attaque pas dans l'enchaînement qui donne la mesure de la vérité. Une preuve de l'existence de Dieu par exemple, nonobstant sa construction avec tous les moyens de la logique formelle la plus rigoureuse, ne prouve rien, parce qu'un Dieu qui doit au préalable se

> faire prouver son existence, ne serait en fin de compte qu'un Dieu fort peu divin et que la preuve de son existence aboutirait tout au plus à un blasphème" (11).

Que peuvent dire de ce Dieu divin la pensée et la parole, sinon ce qu'il n'est pas ? Il est le Signe qui se cache par-delà les symboles poétiques qui le nomment, par-delà les concepts métaphysiques d'Etant, de Cause suprême, de Personne ou de Valeur qui voudraient le saisir.

La destruction heideggérienne visait à renverser l'idole d'un Absolu conçu à l'instar du plus haut Etant (12). Dans son essai sur Anaximandre, Heidegger note que cet Etre suprême jouit peut-être de l'éternelle béatitude, mais il nous laisse entendre qu'il n'est pas le Dieu cherché (13). Le refus de ce Sujet ou de cet Objet supra-catégorial, comporte un défi au Dieu-Cause, à cet Existant industrieux, déclaré homogène aux étants qu'il produit : "Ce Dieu, l'homme ne peut ni le prier ni lui sacrifier. Il ne peut devant la Causa sui, ni tomber à genoux plein de crainte, ni jouer des instruments, chanter et danser" (14). L'image de cet Absolu efficient

---

(11) Nf., t. I, p. 286 ; N., t. I, p. 366. Dans le même sens, G. Marcel écrit : "Or la réflexion et l'histoire semblent converger vers cette constatation que l'idée de preuve est inséparable d'une référence à une certaine affirmation préalable qu'on a été amené par la suite à mettre en question, ou plus exactement entre parenthèse ; c'est la parenthèse qu'il s'agit de lever" (Du refus à l'invocation, op. cit., p. 231).

(12) Ce refus d'un Dieu qui soit un étant parmi d'autres entraîne Heidegger à mettre sur le même plan Héraclès, Dionysos et le Christ (Ch., p. 220).

(13) Ch., p. 299.

(14) La constitution onto-théo-logique de la Métaphysique, dans Q. I, p. 306 ; I.D., p. 70.

rejoint peut-être le profil rationnel du Dieu de la théologie, mais elle ne reflète en aucune façon le visage poétique du Dieu du croyant :

> "Ainsi, là où toute chose présente apparaît dans la lumière de la connexion cause-effet, Dieu lui-même peut perdre, dans la représentation (que nous nous faisons de lui), tout ce qu'il a de saint et de sublime, tout ce que son éloignement a de mystérieux. Alors, et même à l'intérieur de la théologie, il devient le Dieu des philosophes qui déterminent le non-caché et le caché suivant la causalité du "faire", sans jamais considérer l'origine essentielle de cette causalité" (15).

Il est urgent que la réflexion se libère de toute métaphore spatiale, efficiente ou causale, pour devenir cette pensée salutaire, déliée de Dieu et reliée au Dieu divin :

> "Ainsi la pensée sans-dieu, qui se sent contrainte d'abandonner le Dieu des philosophes, le Dieu comme Causa sui, est peut-être plus près du Dieu divin. Mais ceci veut dire seulement qu'une telle pensée lui est plus ouverte que l'onto-théo-logique ne voudrait le croire" (16).

Déclarer Dieu la plus haute Valeur revient à lui assigner le statut de Cause Suprême de l'ordre moral (17). Cette idée reçue présage, pour reprendre des textes déjà cités, "le plus grand blasphème qui se puisse

---

(15) E.C., p. 35 ; voir aussi p. 56 : "Dieu lui-même est représenté dans la théologie, non dans la foi, comme causa prima, comme la première cause".

(16) La constitution..., dans Q. I, p. 306 ; I.D., p. 71.

(17) On comprend mieux ainsi pourquoi le Dieu chrétien se soit si facilement substitué au Bien platonicien (N., t. II, p. 235 ; P.W., p. 48).

penser contre l'Etre" (18) et "le coup le plus rude contre Dieu" (19). C'est bien à cet Absolu innocent de la moralité, inventé par l'esprit timide d'un homme qui n'a pas encore confiance en lui-même que Nietzsche s'est attaqué. En rayant ce pâle idéal de la carte métaphysique des valeurs, il a indiqué de loin le rude chemin qui conduit vers le Dieu vivant :

> "N'oublions pas trop tôt le mot de Nietzsche de l'année 1886 : "la réfutation de Dieu - en réalité seul le Dieu moral est réfuté"-. Ceci signifie pour la pensée méditative: le Dieu qui est pensé comme valeur - fût-elle la plus grande - n'est pas un Dieu. Donc Dieu n'est pas mort. Car sa divinité vit. Elle est même plus proche de la pensée que de la foi, si toutefois la divinité, en ce qui est son essence, reçoit son origine de la vérité de l'être et que l'être comme commencement qui advient "est" autre chose que le fondement et la cause de l'étant" (20).

l'invention des valeurs comble "le manque de Dieu" dont il revient à la subjectivité de mesurer l'importance. Mais ce qui est vraiment digne d'estime l'est en lui-même, en vertu d'un rayonnement intérieur et non en raison d'une déclaration arbitraire reposant sur le jugement appréciatif du subjectum. C'est cette signification grecque du verbe "axioun" que nous devons explorer : "Estimer veut dire : faire apparaître une chose dans la considération (Ansehen) où elle se tient et l'y conserver" (21). La Pensée de l'Etre, seule, respecte l'Absolu dont

---

(18) L.H., dans Q. III, p. 130.

(19) Ch., p. 213.

(20) Aufzeichnungen aus der Werkstatt, dans Neue Zürcher Zeitung, 27 septembre 1959, p. 5. Texte cité d'après la traduction de M. Simon, dans La Pensée de Martin Heidegger (O. Pöggeler), op. cit., p. 356.

(21) P.R., p. 68.

elle accueille la trace lumineuse : "Ce qui se tient en la plus haute considération apporte, de soi-même, ce regard et cet égard. Pareille considération repose dans l'aspect (Aussehen) qu'elle-même présente" (22).

Le Dieu divin serait-il donc une Personne ? Heidegger nous rappelle que tout personnalisme pèche par omission, puisqu'il ne parvient pas "à poser la question de l'être même de la "personne" (23) qui "est toujours donnée comme exécutrice d'actes intentionnels" (24). Cette catégorie "laisse échapper et masque à la fois ce qui fait que l'ek-sistence historico-ontologique déploie son essence" (25). Elle restaure avec bonheur sans doute la conceptualité de l'anthropologie antico-chrétienne qui a reporté sur Dieu un caractère d'abord appliqué à l'homme (26). Est-il cependant expédient de rejeter cette notion éprouvée depuis longtemps ? Il ne semble pas, car si nous lui enlevons les limitations qui affectent le subjectum, en l'instaurant sur le socle de l'analyse de l'être-là et en lui ouvrant la dimension de la transcendance de la Vérité, nous trouvons, dans l'idée de personne, non plus un modèle conceptuel, mais une clef métaphorique pour nommer Dieu. Heidegger repousse l'interprétation rationnelle et forcément restrictive de ce concept : si le mot personne signifie transcendance et communication (27), les propriétés de l'Etre suffisent à nous introduire au coeur de la mystérieuse réalité qu'il abri-

---

(22) Ibid.

(23) E.T., p. 68.

(24) Ibid., p. 69.

(25) L.H., dans Q. III, p. 95 ; cf. aussi p. 100.

(26) E.T., p. 69.

(27) M. Scheler, Formes et Nature de la sympathie, trad. par M. Lefebvre, Paris, Payot, 1950, p. 329.

te (28). L'Etre déconcerte dès que l'on veut imaginer le Dieu Sauveur "sur lequel on comptera ensuite comme sur la sûre garantie du salut dans la béatitude supra terrestre" (29), comme si la Foi reposait sur cette relation d'assurance salutaire qui rattache l'homme à son Bien suprême (30). Heidegger refuse ce Dieu de la philosophie qui, allié à celui d'une certaine théologie, a encombré la foi et troublé la pureté de son élan (31). Seul l'Etre, cette négativité qui brise l'aveugle certitude de la pensée, laisse le Dieu de la foi être ce qu'il est. Quel est alors le nom du Dieu de l'Etre qui refuse d'être élevé à la dignité d'une Personne (32) ? Le philosophe se contente de le désigner en l'appelant "le Dieu", et, après M. Eckhart, il le considère comme "la chose la plus haute et la chose suprême" (das hoechste und oberste dinc).

C) SILENCE ET ATTENTE.

Nous voici conviés à purifier nos images et notre langage des alluvions métaphysiques. Suivons le chemin malaisé du renversement de l'Etre (Kehre) : en faisant nôtre cette ré-volte, nous nous détournons des représentations communes du divin et nous assumons dans le deuil l'épreuve cruciale du manque de Dieu.

---

(28) Q.P., p. 255-256. Nous rappelons un texte déjà cité à propos de M. Eckhart : "Sans ce λέγειν et son λόγος, il n'y aurait pas non plus de doctrine de la Trinité dans la Foi chrétienne, ni d'interprétation théologique du concept de la deuxième Personne dans la Déité".

(29) A.H., p. 145-146 ; cf. N., t. II, p. 423.

(30) N., t. II, p. 425.

(31) I.D., p. 51.

(32) Dans Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, Heidegger semble viser ce Dieu Inconnu qui demeure "au plus Haut" : il passe brusquement du neutre (das Freudige) au masculin (der Freudige). Ce "quelque chose" serait-il donc "quelqu'un" ? (Voir trad. M. Deguy, p. 23).

L'offensive de la dé-divinisation ne se déchaîne pas seulement contre le Dieu de l'onto-théologie ou de la théologie chrétienne, mais contre les catégories de la raison elle-même : "On va, en effet, si loin dans la divinisation de cette divinité, que l'on ne peut encore que dénigrer cette pensée qui rejette la prétention de la raison à s'ériger en pouvoir originel" (33). C'est la déification de la raison qui est en définitive responsable de l'indifférence à l'égard de l'Etre et du sacré :

> "Le demeurer - manquant de la non-occultation de l'Etre en tant que tel hâte l'évanescence de tout ce qui est salutaire dans l'étant. Cette évanescence du salutaire reclut l'ouvert du sacré. La réclusion du sacré assombrit tout luire de ce qui est divin. Assombrissement qui affermit et dissimule le défaut de Dieu. L'obscur défaut laisse tout étant se tenir dans la non-familiarité, cependant que l'étant semble être, en tant qu'objectivable, une proie certaine et de toute part familière à l'objectivation effrénée. Le non-familier de l'étant en tant que tel porte en plein jour le dépaysement de l'homme historial au milieu de l'étant dans sa totalité. Le "quelque part" où pouvoir habiter au milieu de l'étant en tant que tel semble anéanti, parce que l'Etre même se refuse en tant que l'Essencifiant de toute "venue-sous-abri" (34).

Mythes et symboles ne parlent plus le langage du sacré : ils font l'objet d'inventaires psychologiques et histo-

---

(33) U.S., p. 104-105 : "Man geht denn auch in der Vergötzung dieser Gottheit so weit, das man jedes Denken, das den Anspruch der Vernunft als einen nicht ursprünglichen zurückweist, nur noch als Unvernunft verlästern kann" ; cf. Ch., p. 219 : "La pensée ne commencera que lorsque nous aurons appris que cette chose tant magnifiée depuis des siècles, la Raison, est l'ennemie la plus acharnée de la pensée".

(34) Nf., t. II, p. 316 ; N., t. II, p. 394.

riques, à moins qu'un sentiment religieux déguisé ne vienne contrebalancer l'exigence d'objectivité rationnelle qui emprunte alors le discours équivoque de la téléologie. La carence du divin, analysée scientifiquement ou expérimentée "religieusement" (35), devient le simulacre de la tragédie de l'être humain livré au destin de l'absence : "Plus angoissant que le défaut de Dieu, est, parce que plus essentiel et plus ancien, le destin de l'Etre, destin en tant que lequel la vérité de l'Etre se refuse au milieu de la pression de tout ce qui n'est que de l'étant" (36).

La dé-divinisation est un phénomène ambigu et pourtant nécessaire. La raison prédominante prépare la fuite des dieux, amorce la dissolution des signes poétiques qui brillent dans l'ouverture sacrale de l'Etre. Mais ce n'est là qu'un moindre mal. Il existe, en effet, une autre dé-divinisation, plus radicale, qui consiste à ranger ce premier phénomène dans la logique d'un processus historique. On prend alors acte de la désertion des dieux, on en analyse les causes et on se met à jauger la profondeur de cette pénurie. L'Entgötterung désigne, plus fondamentalement, la dé-divinisation de la dédivinisation. La représentation, toujours tentée de s'attribuer la gloire d'avoir expulsé les dieux, néglige de situer l'avènement de ce vide inquiétant dans le Destin même de l'Etre qui se dévoile sous l'impulsion de son néantir. La raison toujours rassurante identifie l'absence du divin à la négation de Dieu. Cette solution atteste combien la dédivinisation est indispensable, puisqu'elle s'insurge contre les idéaux de tout genre ; pourtant elle est dangereuse parce qu'elle risque, en omettant d'interroger

(35) Ch., p. 70.
(36) Nf., t. II, p. 317 ; N., t. II, p. 396.

l'aventure de l'Etre, de conclure à la mort même de l'absence de Dieu : "L'essence onto-historiale de la détresse de ce siècle repose dans la détresse de l'absence de détresse" (37).

A l'événement de la dé-divinisation répond le silence de la pensée déliée de Dieu (das gottlose Denken) (38). Libéréé du Dieu de l'onto-théologie et de la théologie chrétienne, celle-ci fait silence sur Dieu, sans chercher à combler l'abîme creusé par la fuite des dieux (39). Seule cette attitude exprime la déférence qui convient au mystère de la différence. La réflexion, devenue reconnaissance, se refuse à outrepasser la ligne critique du Nihilisme pour inverser la Transcendance en Excellence (40). Protagoras a mieux compris que Aristote et Platon que l'outil conceptuel n'est d'aucun secours pour désigner cette alternance de présence et d'absence qui mesure l'homme : "Quant à envisager quelque chose au sujet des dieux, dit-il, j'en suis hors d'état, ni qu'ils soient ni qu'ils ne soient pas, ni comment ils seraient en leur aspect" (41). Cette attention respectueuse des frontières de la finitude ne résulte pas d'une attitude d'indifférence à l'égard de la présence, mais "des limites qui sont fixées à la pensée en tant que pensée" (42).

Il se pourrait que le silence sur Dieu soit l'envers du silence de Dieu, car "le défaut de Dieu n'est

---

(37) Ibid.

(38) I.D., p. 71.

(39) Ibid., p. 51.

(40) Z.S., p. 23 et p. 42. Heidegger désigne ironiquement par "Excellence" la transcendance du Dieu de la métaphysique.

(41) Cité par Heidegger dans Ch., p. 94.

(42) L.H., dans Q. III, p. 134.

pas une carence" (43). La pensée qui s'aventure dans ce désert cesse de "confesser le Dieu coutumier" de la métaphysique, mais surtout elle renonce à créer des substituts du divin, "à fabriquer..., par des ruses, un dieu" (44). A quoi bon soutenir que la logique de la représentation porte atteinte à la religion, puisque celle-ci, avant même qu'elle n'intervienne, est déjà détruite "uniquement par le fait que le Dieu se retire" (45) ? Le désir religieux de la communion intuitive se nourrit de l'image d'un Dieu fabriqué. L'unique moyen dont dispose l'homme pour écarter ces subterfuges et se guérir de ces illusions est de réveiller en lui le langage du poète qui chante le ciel, image visible du Dieu invisible, figure extérieure du sacré et de l'être et mesure suprême que nul mortel ne transgresse :

> "Dieu apparaît par l'intermédiaire du ciel : et ce dévoilement fait voir ce qui se cache - non pas en tentant d'arracher à son occultation ce qui est caché, mais seulement en veillant sur lui dans cette occultation même... Ainsi par la manifestation du ciel, le Dieu inconnu apparaît-il comme l'inconnu" (46).

A l'homme revient la tâche de bâtir l'habitation du Dieu, c'est-à-dire de préparer l'éclaircie où celui-ci peut apparaître sans que ne se dissipe l'aura numineuse

---

(43) A.H., p. 34.

(44) Ibid.

(45) Q.P., p. 29.

(46) E.C., p. 237 ; cf. Q.P., p. 182 : "L'aspect du ciel est ce en quoi se cache le Dieu inconnu". Le ciel désigne pour Hölderlin la limite que jamais l'homme ne franchit, la différence qui sépare l'homme révolté du Dieu absent. C'est avec cette arrière-pensée que Heidegger interprète le mot de Protagoras : "L'homme est la mesure de toutes choses". Le ciel, la mesure désigne pour lui l'Etre, profondeur insondable qui constitue l'homme dans son Da-sein. Ces images rejoignent celle de la ligne d'origine (le méridien zéro) dont parle Zur Seinsfrage.

de son mystère (47). Heidegger refuse de résorber l'être divin dans l'univers sacral, pour se faire l'apôtre d'un paganisme à peine renouvelé (48). Il reprend à son compte la profonde réflexion de Hölderlin :"Est-il inconnu, Dieu ? Est-il évident comme le ciel ? Je crois plutôt cela" (49). Dieu est évident comme le ciel infini, parce qu'il se donne à l'homme comme la mesure, c'est-à-dire comme la limite néantisante de l'Inconnu (50). La mesure dit la façon dont Dieu est présent dans l'absence à l'univers des mortels (51). Le poète s'abstiendra

---

(47) S.Z., p. 42 : "Wir können jedoch durch ein Bauen das Wohnen in jener Ortschaft bereiten. Solches Bauen darf kaum schon auf die Einrichtung des Hauses für den Gott und der Wohnstätten für die Sterblichen sinnen".

(48) E. Lévinas, Difficile liberté, Paris, A. Michel, 1963, pp. 255-259. Le titre de ce chapitre : Heidegger, Gagarine et nous indique une intention polémique. L'auteur oppose la religion juive qui désacralise l'univers en libérant l'homme et la matière au paganisme qui sacrifie au culte des "lieux". Heidegger aurait explicité ces éléments païens qui se retrouvent à l'état latent dans le christianisme, cette religion de la terre et de l'incarnation.

(49) Cité et commenté par Heidegger, E.C., p. 236.

(50) Le néant qui représente le sillage du détournement de l'Etre (Kehre) nous apparaît comme la transcription philosophique du retournement poétique des dieux chez Hölderlin (Umkehr). L'homme ré-volté, c'est-à-dire ouvert à l'appel indéfini du néant, se convertit à l'absence de Dieu et se fait attentif aux signes qui l'expriment (Hölderlin, Brot und Wein, Sämtliche Werke, Stuttgart, F. Beissner, t. 2, 1, p. 94 ; cf. aussi Anmerkungen zum Oedipus, op. cit., t. 5, p. 202). Retournement ontologique chez Heidegger, renversement théologique chez Hölderlin : ces deux thèmes qui évoquent chacun à leur manière l'impératif catégorique de Kant ont ceci de commun qu'ils affirment le primat de l'interprétation des signes poétiques sur l'explication des concepts métaphysiques : la logique est en définitive subordonnée à l'herméneutique. Nous analyserons ultérieurement (3ème partie) les conséquences de cette inversion au plan du langage théologique, puisque l'analogie trouve désormais sa loi régulatrice dans une interprétation préalable.

(51) Voir B. Allemann, Hölderlin et Heidegger, Paris, P.U.F., Epiméthée, 1959, p. 238.

donc de donner à ce dieu inconnu un visage familier, pour "sans crainte devant l'absence apparente du dieu ne pas s'éloigner, et, dans une mûre proximité au manque, tenir aussi longtemps que, à partir de cette relation au dieu manquant, soit sauvegardée la parole inaugurale qui nomme le Haut" (52).

II. LES LIMITES DE LA FINITUDE.

Le langage de Heidegger imite de très près celui de la théologie apophatique. Les analogies cependant sont souvent fallacieuses. Les raisons qui interdisent au penseur de parler de Dieu ne sont pas les mêmes que celles qui condamnent le théologien au silence. Si la philosophie ne peut rien dire de Dieu, c'est par fidélité à la finitude de la pensée, aux limites du langage et au silence de l'existence.

A) LA PENSEE FINIE.

La finitude de la pensée est la marque de celle de l'Etre dont la nature contredit toute quête de l'Absolu. Mais si l'Etre n'offre aucun appui à la réflexion pour poser la question de l'existence du "Dieu-étant", ne premet-il pas d'entrevoir au moins quelque chose de l'essence du Dieu Inconnu ? Il est dangereux de l'affirmer, car l'expérience du divin suit une tout autre voie que celle de l'épreuve de l'Etre :

> "Etre et Dieu ne sont pas identiques. Il ne faut pas essayer de penser la nature de Dieu à l'aide de l'être... Si j'avais à écrire une théologie, je n'emprunterais jamais le mot être... La révélation de Dieu est pour l'homme comme l'expérience

(52) A.H., p. 34.

de Dieu... Ce fut une grave erreur de la pensée occidentale de prendre l'être pour Dieu, erreur qui s'est glissée jusque dans la Bible" (53).

Cet aveu rejoint celui de la Lettre sur l'Humanisme : "L'"Etre" - ce n'est ni Dieu ni un fondement du monde" (54). Heidegger paraît donc réserver à la Révélation surnaturelle la possibilité de la connaissance de Dieu.

Plusieurs raisons attenantes à la spécificité de l'ontologie heideggérienne nous invitent à récuser toute identification prématurée de l'Etre à Dieu. La Vérité est, en effet, elle-même Révélation, pur rapport de "découverture" qui se détruit lui-même s'il aboutit à l'affirmation d'une réalité transcendante. Dieu est, au contraire, le Révélé, celui qui se dévoile à la foi du croyant. A la lumière de cette distinction qui ne souffre aucune concession, la proposition classique : "Deus est suum esse" renferme non seulement une contradiction pour la pensée mais encore un blasphème pour la foi (55). Elle revient à confondre, au plan de la philosophie, la révélation (Etre) et le révélable (Dieu). Mais l'Etre n'est pas d'abord ce qui se révèle, mais ce que l'étant révèle. Ce paralogisme s'accompagne d'une perversion de la foi qui, au lieu de puiser son "contenu" en elle-même ou dans la Révélation divine, dirige son regard vers la révélation ontologique : oublieuse de l'horizon particulier qu'elle déploie dans son acte propre, elle cherche à se saisir en

---

(53) Réponse de Heidegger à un étudiant, rapportée par R. Savioz, dans Revue de théologie et de philosophie, 1951 (1), p. 300.

(54) L.H., dans Q. III, p. 102.

(55) Ibid., p. 96 ; cf. Ch., p. 213, spécialement la note du traducteur p. 309 : "Deus est suum esse" : une telle phrase est à cheval sur la philosophie et la théologie, sur la pensée de l'être et la Foi en la Révélation. Elle les empêche et les étouffe toutes les deux, et ne signifie, prise à la lettre, strictement rien".

dehors d'elle-même en se projetant sur l'horizon du dévoilement de l'étant. L'Etre devient ainsi la médiation nécessaire qui, après avoir justifié l'existence de Dieu, se résorbe dans l'Etre immédiat de l'Absolu lui-même. Heidegger proteste contre cette intégration dialectique. Dieu aurait-il besoin de l'éclosion de l'Etre pour se manifester ? La foi ne dépasse-t-elle pas tout horizon, fût-il ontologique ? Ces questions trouvent, dans le texte suivant, une réponse catégorique :

> "Mais ce Destin de notre être occidental, historique par destin, se montre en ceci que notre séjour au Monde repose dans la Pensée, même là où ce séjour se détermine par la Foi chrétienne qui ne se laisse fonder sur aucune pensée, dont elle n'a d'ailleurs pas besoin en tant qu'elle est une foi" (56).

L'"Etre de Dieu" - s'il est encore permis de parler de la sorte - n'est pas analogue à l'Etre des étants (57). N'est-il donc pas préférable de parler, en inversant cette expression, du "Dieu de l'Etre" ? Une voie nouvelle se découvre, inexplorée par la métaphysique, et qui découle du renversement de la problématique ontologique. On pourrait alors définir la Kehre, sur un autre plan, comme le passage de la sphère logique du langage à la sphère herméneutique du discours. Nous examinerons ultérieurement la signification de cette inversion. Qu'il nous suffise

---

(56) Q.P., p. 162. Nous soulignons.

(57) Nous retrouvons l'idée scotiste de l'univocité de l'Etre, que Heidegger a retransformée au contact de Hölderlin. L'Etre des étants, s'il est un signe vers le Dieu de la foi, l'est de façon négative : il traduit la zone d'absence qui prélude à la Révélation du Dieu Inconnu. Heidegger paraît rejeter l'affirmation de Dieu dans le domaine de la foi. La foi dit la Révélation de Dieu, l'Etre dit la révélation de l'étant. Du postulat philosophique de l'univocité de l'Etre découle paradoxalement la thèse théologique de l'équivocité de Dieu.

de constater pour l'instant que la remontée à l'essence du Nihilisme commande une façon nouvelle de traiter la "question" de Dieu.

Une seconde raison empêche la pensée de réunir sous un même nom l'Etre et Dieu : la Vérité n'est pas une réalité intemporelle, comme l'imagine la métaphysique, elle est la trace de la temporalité qui détermine le sens primordial de l'histoire :

> "Il n'y a pas que Heidegger à avoir dit qu'il ne fallait pas penser l'homme sur le modèle des choses, mais sans doute est-il le seul à avoir indiqué, à partir de l'existence (et non des idées), une direction de pensée vers une transcendance immanente qui sans être le Dieu des philosophes ni le sujet transcendantal, est comme l'histoire mystérieuse d'une apparition sans cesse disparaissante" (58).

Heidegger apparaît très proche de Hegel. L'Etre se dévoile à la façon de l'Esprit Absolu, mais la différence engendrée par sa non-manifestation est à l'origine du Temps. Il est aussi "rusé" que l'Idée hégelienne qui utilise à sa guise les désirs, les passions et les expériences humaines, qui les récupère pour en faire des médiations au service d'une fin secrète, connue d'elle seule, pour consacrer le triomphe assuré de l'ordre qu'elle incarne. L'Etre se choisit, parmi les penseurs, ses messagers pour se rendre présent, quoique la plupart du temps négligé, méconnu, récusé, refusé ou réfuté, au coeur de la destinée mortelle. Heidegger abandonne à son obsession "le philosophe ivre de Dieu qui pense le processus divinement

---

(58) J. Colette, Kierkegaard, Heidegger, Bultmann, dans Revue des sciences philosophiques et théologiques, t. 49, 1965, p. 600.

dialectique de l'histoire" (59), car il veut retrouver le mécanisme infiniment tragique d'une histoire dont l'Etre conjugue à la fois la possibilité de l'origine et l'impossibilité de la fin. Le Temps que ce dernier suscite dans le recueil initial (Geschick) de sa pose accueillante resurgit sous la forme de l'écueil (Gefahr) qui l'empêche de s'extasier devant sa propre image, de se diluer dans l'auto-représentation de son essence. Le sort de l'Histoire est soumis à la dure loi de l'échec : "Sans l'errance, il n'y aurait pas ce rapport de destin à destin, il n'y aurait pas Histoire" (60). Le non-dévoilement de l'Etre, son tragique refus, son utopique aventure, se disent dans le long détour du devenir. Si l'Etre était Dieu, il n'y aurait plus de temporalité, d'imprévu, d'espace libre, de nouveauté. Le désir accapareur du bonheur travaille contre la dispersion temporelle dont s'enchante le plaisir. Hegel identifie l'histoire au temps dont a besoin la conscience pour accomoder son regard à l'objet ; il la transforme dans "le vide d'une pure apparence de temps recueillie sur l'étant compris comme objet" (61). Accomplissement de l'idéalisme allemand, philosophie de l'intuition et des totalités, l'hégelianisme ne recule devant aucun obstacle et ne s'incline devant aucune rupture.

Il est une troisième raison, intimement liée aux deux premières, qui défie toute tentative d'assimilation de Dieu à l'Etre : le renversement de la métaphysique commence avec le rejet de la pensée réflexive. L'Etre n'est pas un sujet absolu qui se pose en dehors de toute relation, car il ne se réfléchit que dans son ouverture

---

(59) M. Scheler, L'homme et l'histoire, Paris, Aubier, édit. Montaigne, trad. par M. Dupuy, 1955, p. 35.

(60) Ch., p. 275.

(61) Ibid.

au Dasein. L'adage de Parménide : "Etre et Pensée sont le même" ne fournit aucune concession à l'idéalisme, système dont il dénonce l'étroitesse et la partialité. Il ne signifie pas que l'Etre parvient à la conscience dans l'homme seulement, mais que, antérieurement à la relation fondamentale de l'Etre au Dasein - qui s'exprime dans la pensée bien avant de s'y réfléchir, - il n'existe pas de conscience intérieure à l'Etre. Dira-t-on que le "Seyn-Ouverture" exige à la limite la reconnaissance d'un "Sein-Sujet" qui serait le support caché du premier ? Une telle conclusion détruirait la conception même de la Non-Vérité et de la Transcendance de l'Etre (62). Le Sein n'est pas le reflet objectif d'une subjectivité qui se poserait en s'opposant à lui ou qui déverserait en lui son trop-plein. Renonçant à être la trace d'une réflexivité qui se constituerait au-delà de lui (Sujet absolu) ou en-deçà (sujet humain), il dénonce l'image même de la subjectivité normative. Commentant une sentence d'Héraclite : "L'Un, l'unique Sage, ne veut pas et veut pourtant être appelé du nom de Zeus", Heidegger remarque que "l'Ἕν n'accepte pas d'être appelé Zeus et d'être rabaissé au rang de l'être d'une chose présente parmi d'autres, même si le "parmi" (unter) s'interprète ici comme "élevé au-dessus de toutes les autres choses présentes" (63). L'Un accepte d'être nommé Zeus, parce qu'il est le rassembleur, celui "qui tient toutes choses dans sa présence" (64). Evitons tout paralogisme : Zeus n'est pas un au-delà de l'Etre ni l'Etre lui-même.

---

(62) Contrairement à ce que pense Rabut dans Le problème de Dieu inscrit dans l'évolution, Paris, édit. du Cerf, 1962, pp. 137-153.

(63) E.C., p. 271.

(64) Ibid.

B) LE LANGAGE ATHEE.

Pour soutenir que l'Etre est Dieu, il faudrait pouvoir nommer l'être de Dieu. Mais le langage est en quelque sorte athée, parce qu'il est essentiellement dis-cours, détour, interprétation. Nous touchons ici à l'ultime raison qui condamne toute identification métaphysique de la raison et de Dieu. Comme l'a montré Platon dans le Sophiste, le discours explore et exploite la distanciation signifiée par le non-être. Nommer directement la chose, l'investir dans l'espace sémantique de la phrase, cela reviendrait à se l'approprier. Or, le geste de la dénomination naît de l'impossibilité d'établir une coïncidence parfaite entre la représentation et l'objet. Il présuppose le refus de l'illusion de la transparence réflexive et de la parole captative : la pensée, impliquant structurellement le langage, ne s'accomplit que par la médiation du dis-cours. La parole dit le monde et l'objet, nomme l'Etre, parce qu'elle est non-monde, non-objet, non-être. Cette thèse dérive de la transposition heideggérienne du kantisme au plan du langage - l'intuitus derivativus n'est-il pas la source de la parole ? - et de la relecture de l'hégelianisme à la lumière de cette "répétition" : l'identité trahit le "sur-nom" de la différence.

Le soi-disant athéisme de Heidegger ne cacherait-il pas une plus grande fidélité au discours ? La phénoménologie est une monstration par le langage. La réflexion de Husserl a franchi ce seuil méthodologique pour entrer dans le temple de la métaphysique. Elle atteste combien il est difficile de dire Dieu ou l'Etre sans les objectiver et les faire coïncider dans la représentation transcendantale. Mais n'existerait-il pas un autre langage, attentif à la voix de l'Etre qui incluerait l'aveu même de la distance et s'accomplirait dans le

laisser-être de l'Etre ? Heidegger prétend dévoiler le tracé de ce verbe qui s'efface devant ce qu'il nomme. Nous voyons mieux ainsi pourquoi sa philosophie demeure "un discours sur l'absence de Dieu". Le problème de Dieu s'avère être une question de langage sur Dieu : il s'agit de dire "ce que doit nommer le mot "Dieu" (65).

Mais cette initiative est-elle au pouvoir des mortels que nous sommes ? Reconnaissons que, par-delà l'aveu de l'athée, qui, transgressant la finitude, déclare que l'homme est "désir de Dieu" (66), nous nous heurtons à un autre aveu qui, prenant appui sur l'impossible expérience de la pensée à déterminer le vrai, reconnaît après M. Eckhart : "C'est vraiment dans ce que le langage ne dit pas que Dieu est vraiment Dieu" (67) :

---

(65) L.H., dans Q. III, p. 134 : nous soulignons. La difficulté de nommer Dieu tiendrait en partie à la structure métaphysique de nos langues occidentales, frappées au sceau de l'onto-théologie (cf. I.D., p. 72). Commentant le projet de J. Lohmann (Philosophie und Sprachwissenschaft, in Erfahrung und Denken, 1965, Nr. 15), H.G. Gadamer remarque : "A l'échelle gigantesque de l'histoire de la langue, Lohmann prolonge à la fois vers le passé et le présent l'étude que j'avais ébauchée sur "la frappe du concept de langage dans la pensée de l'Occident" ; vers le passé, en suivant "l'émergence du "concept" comme véhicule intellectuel de la "subsomption" actuelle d'objets donnés sous une forme de pensée", en reconnaissant dans le type de l'indo-européen ancien "défini par la flexion de la racine", la forme grammaticale du concept à laquelle la copule donne son expression la plus visible - d'où procède la possibilité de la théorie, création la plus spécifique de l'Occident - ; vers le présent, en interprétant en retour par le passage du type linguistique que caractérise la flexion de la racine à celui que définit la flexion du mot (cela à partir des données fournies par le développement de la forme linguistique) l'histoire de la pensée occidentale qui rend possible la science au sens moderne, comme domestication du monde" (H.G. Gadamer, Rhétorique, herméneutique et critique de l'idéologie, dans Archives de philosophie, 1971 (2), t. 34, p. 209).

(66) L'Etre et le Néant, Paris, Gallimard, 1943, sp. p. 495 et 708.

(67) Le Chemin de Campagne, dans Q. III, p. 12.

"Comprendre que Dieu est incompréhensible, c'est l'approche maximale de la compréhension, mais cela revient à situer le langage, donc, pour la première fois à faire une métaphysique du langage" (68).

C) L'EXISTENCE SECULIERE.

Le langage qui dessine le projet fini de l'existence, se consomme dans le silence, dès qu'il tente de décrire son propre chemin. Poser la question de l'existence de Dieu est un non-sens, puisque seul l'homme existe. Comme tous les autres étants, "Dieu est, mais n'existe pas" (69).

A la limite - et du point de vue théologique -, c'est l'être humain qui est en lui-même une question vers Dieu, de la même façon qu'il est une interrogation vers l'Etre (70). Souvenons-nous de la leçon de Kant : la raison se plaît à extrapoler les données de l'expérience immédiate. Si Dieu est, l'homme marche vers lui, tel qu'il est, happé par le souci du monde, livré à l'angoisse, voué à la mort ; pas plus la certitude de la raison que la sûreté de la foi ne le délestent du fardeau de sa finitude. Répétons-le : l'apophase n'est pas une catégo-

(68) P. Thénevaz, Le dépassement de la métaphysique, dans la Revue internationale de philosophie, 1954 (8), p. 198.

(69) Le retour au fondement de la métaphysique, op. cit., p. 419 : "La proposition : "l'homme seul existe" ne signifie nullement que seul l'homme soit un étant réel et que tout le reste de l'étant soit irréel et seulement une apparence ou la représentation de l'homme. La proposition "l'homme seul existe" signifie : l'homme est cet étant dont l'Etre est signalé dans l'Etre, à partir de l'Etre, par l'in-stance maintenue ouverte dans le décèlement de l'Etre".

(70) Il est clair que cette considération relève du postulat. Nous verrons ultérieurement que ce postulat n'est pas arbitraire puisqu'il présuppose une interprétation antécédente.

rie de la pensée, mais une exigence de notre condition humaine, sans cesse réactivée par le logos. L'existence est, selon le mot de G. Marcel "la participation en tant que celle-ci est inobjectivable" (71). Jamais Dieu n'entre en compétition avec l'homme : il se cache, respectueux du mouvement de retrait de l'Etre, pour que l'homme devienne capable d'être libre et de se décider. L'Etre, ce faux infini sur lequel butent toutes nos questions, n'enveloppe-t-il pas déjà une réponse ou plutôt une autre interrogation qui se refuse à l'intelligence ? Ainsi le silence sur Dieu ne serait que réplique fidèle au silence de Dieu lui-même. L'expérience de la finitude, plus radicale que celle de la contingence, - puisqu'elle est l'épreuve aliénée d'une contingence qui ne parvient pas à s'avouer telle - nous invite à être ces patients au lent courage, qui apprennent à endurer le manque persistant du dieu (72) :

> "Ce n'est que dans le voyage par la nuit spirituelle, lequel se sépare toujours de celle qui n'est pas telle, que la simplicité de l'adverse qui transrégit la douleur advient à la pureté de son jeu. La douceur de l'esprit est appelée à la conquête de Dieu, sa retenue à l'assaut du ciel" (73).

III. DIEU AU-DELA DE DIEU ?

Si Heidegger pose l'ontologie comme condition d'accès à un Dieu inconnu qui ne soit ni celui de la métaphysique ni celui de la théologie, il ne dit pas comment s'effectue le passage. Cette question n'a d'ail-

---

(71) G. Marcel, Du refus à l'invocation, op. cit., p. 36.

(72) A.H., p. 36.

(73) Georg Trakl, trad. par J. Beaufret et W. Brockmeier, dans Nouvelle Revue française, 1958 (1), p. 226.

leurs pas de sens, car nous pouvons seulement demander : pourquoi toute recherche d'un Dieu divin doit-elle passer par la médiation du dévoilement ontologique ?

Le Néantir assure une fonction de rupture entre le Dieu de la métaphysique et celui de l'Etre. L'existence humaine possède un sens indépendamment de l'Absolu, et l'analyse de la finitude fait ressortir avec éclat cette vérité "intermédiaire" que néglige le théologien. Dieu n'est pas le sens immédiat de l'existence, celui qui comble le coeur humain inquiet ou le "bouche-trou" (Lückenbüsser) comme dit Bonhöffer, de notre connaissance imparfaite : "C'est un contresens de dire que Dieu remplit la brèche ; loin de la remplir, il la maintient justement ouverte" (74). Paradoxalement, la philosophie de la finitude restitue à l'homme la sphère du sens (Etre) sur laquelle la métaphysique et la théologie ont jusqu'ici exercé le monopole. Avec Heidegger, ce thème délaisse les lieux communs des homélies ou des slogans véhiculés par l'athéisme militant. L'Etre n'est pas cette Totalité écrasante qui aliénerait l'homme (75) ni même cette Unité

---

(74) D. Bonhöffer, Wiederstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, München, E. Bethge, 8. Aufl., 1958, p. 131 ; cf. aussi p. 210.

(75) E. Levinas, Totalité et Infini, La Haye, N. Nijhoff, 1961, p. 16 sq. : "L'ontologie heideggérienne qui subordonne le rapport avec Autrui à la relation avec l'être en général même si elle s'oppose à la passion technique, issue de l'oubli de l'être caché par l'étant - demeure dans l'obédience de l'anonyme et mène, fatalement, à une autre puissance, à la domination impérialiste, à la tyrannie... L'être avant l'étant, l'ontologie avant la métaphysique - c'est la liberté (fût-elle celle de la théorie) avant la justice" (cf. aussi p. 51 sq.).

mystique, sorte de nouveau Dieu (76) ; il est, bien au contraire, le terrain indéfini de la liberté finie. Entre la théologie et la métaphysique, nous entrevoyons alors un milieu oublié ; entre la foi et la raison, nous explorons le profond domaine de la pensée ; entre Dieu et nous, nous découvrons l'espace inquiétant de l'absence ; entre le Transcendant et notre existence, nous éprouvons le libre jeu de la transcendance.

Ainsi l'Etre (Seyn) "sépare" Dieu et l'homme. Il ruine à sa racine toute idée d'un Absolu qui se présenserait comme le sens accompli de l'existence. Un tel sens n'existe pas, car il n'est pas donné, à l'instar d'un objet de contemplation, antérieurement à l'interrogation qui le suscite. Comme l'Etre, il n'est pas un étant, mais l'étant n'est pas sans lui. Autre façon de dire qu'il représente le signifiant ultime qui ne se libère qu'en se laissant investir dans l'espace du signifié sans jamais s'y résorber.

L'Etre qui s'intercale entre l'homme et l'Absolu, rend radicalement inaccessible à l'entendement fini toute approche de l'Infini. Nous reconnaissons ici, au-

---

(76) J. Hommes dans Zwiespältiges Dasein. Die existentiale Ontologie von Hegel bis Heidegger, Freiburg/i./Br., Herder, 1950, et plus spécialement dans une étude virulente intitulée Krise der Freiheit Hegel, Marx, Heidegger, Rogensburg, F. Putest, 1958. L'auteur accuse la philosophie heideggérienne d'être une mystique d'une Totalité anthropocentrique et d'achever ainsi la philosophie qui, avec Hegel et Marx, met la dialectique au service de la divinisation de l'homme par la technique. Remarquons, d'une part, que la pensée heideggérienne se refuse à tout accomplissement de la dialectique, telle qu'elle est conçue par Hegel : ce qui confère un sens nouveau à cette Totalité en question. Heidegger veut précisément critiquer le totalitarisme de la représentation, qui, parce qu'il procède de la subjectivité, est au principe du mysticisme humanitaire. D'autre part, on ne peut affirmer qu'il fasse l'apologie de la technique moderne : il entreprend plutôt une critique voilée de la production et de l'efficience qui ferait oublier à l'homme le sens "mystique" de son existence.

trement formulé, le message essentiel du renversement problématique : la découverte du divin passe par la dimension d'absence libérée par l'ouverture de la Vérité (77). L'Etre est le creuset où la méditation théologique se décharge de toutes ses impuretés métaphysiques et s'élance, pour viser, à travers ses pâles énoncés, une réalité toujours interprétée. G. Marcel, à partir de considérations différentes, aboutit à une conclusion semblable :

> "On ne le dira jamais trop fortement, il y a un piège de l'affirmation théologique en tant que telle, car ces "caractères" que je viens d'évoquer, s'ils sont saisis comme des prédicats, paraissent les plus pauvres de tous ; si on les regarde comme des déterminations du connaître, il faudra convenir qu'elles sont en un certain sens plus indigentes que celles qui se laissent conférer à la créature la plus humble et la plus éphémère de ce monde où nous sommes attachés. Pour que s'accomplisse le renversement des perspectives indispensable, pour que ce qui semblait une déficience infinie, se révèle une plénitude infinie, il faut que la conscience, par un mouvement de conversion décisive, s'immole devant Celui qu'elle ne peut qu'invoquer comme son Principe, sa Fin, son Recours unique" (78).

---

(77) L'Etre est cette zone de Néant qui protège la divinité des dieux. La citation suivante, extraite des Beiträge zur Philosophie (cours inédit de 1936) vient à l'appui de notre thèse : "Les dieux ont besoin de l'être pour s'appartenir eux-mêmes grâce à cet être, qui ne leur appartient pas. L'être est ce dont les "dieux" ont besoin : c'est ce qui constitue leur nécessité et la nécessité de l'être nomme son être-essence ce qui est indispensable aux dieux, mais ne peut jamais être causé, conditionné. Le fait que "les dieux" aient besoin de l'être les pousse eux-mêmes vers l'abîme (la liberté) et exprime le refus de toute justification et de toute preuve". (Texte inédit, cité par O. Pöggeler, La Pensée de Heidegger, op. cit., p. 358).

(78) G. Marcel, Du refus à l'invocation, op. cit., p. 54.

Cette réflexion nous semble exprimer avec bonheur la finalité théologique du renversement heideggérien. La reconnaissance de la finitude est le seuil philosophique qui ouvre l'homme à la confession religieuse du vrai Dieu.

La pensée ne s'élève pas de l'étant à l'Absolu par une hiérarchie de significations. C'est l'Etre, et non Dieu, qui est le "terme" signifiant de la chaîne des signifiés. Il est à la fois la source du sens relativement aux étants (non-sens relatif) et la rupture de ce même sens en regard de l'hypothèse de l'Absolu (non-sens irrelatif) : "Etre et Rien sont convertibles. Non pas le Rien relatif, relationné encore, en sa négation même, aux "choses qui glissent", mais le Rien irrelatif, néant du néant" (79). Nous retrouvons ici à l'oeuvre la double signification du Néant selon Heidegger : l'Etre est "ne-ens", car il exclut en lui la permanence de l'étant et Néantir, car il déploie un halo de vide et d'absence que la pensée se doit de respecter. Si le Néant de l'Etre est orienté vers Dieu, nous dirons que toute relation de l'homme à Dieu s'articule à la non-relation de Dieu à l'homme (80). L'Etre déchire l'abîme qui engloutit en lui tous les mirages de la représentation objective ou de la réflexivité. N'y aurait-il de communion possible que sur la base d'une rupture éprouvée ? Nous pouvons l'admettre, s'il est vrai que l'identité (relation de l'homme à Dieu) refait le chemin de la différence (relation de Dieu à l'homme).

---

(79) L. Gardet, A propos de Heidegger, dans Revue thomiste, 1968 (3), t. 68, p. 400.

(80) La théologie scolastique parle, pour désigner le rapport de l'homme à Dieu, d'une relation "réelle", mais elle caractérise le rapport inverse comme étant relation "de raison". Cette distinction permet de sauvegarder la transcendance de Dieu : Dieu ne dépend pas de ce qu'il crée.

L'ontologie heideggérienne prépare, semble-t-il, une théologie fondamentale pour s'effacer devant elle, sinon en elle (81). Comment, en dehors de cette hypothèse, comprendre l'auto-position de l'Etre, l'aventure de la Révélation, l'étrange renversement qui survient à l'intérieur même du "Sein" ? Privée de cette clef théologique, la philosophie de Heidegger semble déboucher sur l'absurde (l'Etre est un "parce que" sans pourquoi) ou se résumer à quelques tautologies brillantes, énoncées avec beaucoup de soin. Sans aller jusqu'à de telles conclusions, on serait tenté d'absolutiser l'Etre et de l'assimiler à une totalité qui ne vaudrait pas mieux que les totalités métaphysiques. Cette interprétation oppose à tort l'auteur de Sein und Zeit (Heidegger I) au poète de l'Etre (Heidegger II). Elle admet implicitement que le véritable tournant (Kehre) est celui de la méthode phénoménologique appliquée à l'analyse existentiale, et que les écrits ultérieurs n'attestent aucun progrès de la pensée. Heidegger piétine, en se complaisant dans l'écriture du mot "Sein" - même raturée -, avec la même volubilité qui poussait Hegel à parler de l'Esprit (Geist). Mais la question véritable ne consiste pas à constater que Heidegger ne dit rien sur l'Etre, mais à se demander pourquoi il n'en dit rien et ne peut rien en dire (82).

---

(81) Heidegger aurait affirmé dans une interview que sa philosophie était "une attente de Dieu" (ein Warten auf Gott). Voir Partisan Review, avril 1948, p. 511 (cit. par H. Kuhn, Begegnung mit dem Nichts, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1950, p. 151).

(82) Le refus de recourir à une troisième différence (la différence ontologico-théologique) est la cause de ce piétinement de la réflexion. On comprend que F. Wiplinger, interprète autorisé de la pensée de Heidegger, ait montré que la "différence ontologique" est posée de telle sorte qu'elle est prête à se dépasser dans une "différence théologique". Il conclut que la pensée de l'Etre doit aboutir à la rencontre d'un "Toi". Voir F. Wiplinger, Wahrheit und Geschichtlichkeit, Freiburg-München, K. Alber, 1961, p. 373-375.

Nous y répondons provisoirement en indiquant que cette ontologie doit céder la place à une théologie que l'auteur de Sein und Zeit se refuse à développer par respect des "limites qui sont fixées à la pensée" (83). La phénoménologie, ayant dévoilé le phénomène originel de l'Etre, se renverse en une théologie négative : l'Etre, semble-t-il, prélude à une nouvelle Révélation qui dépasse les possibilités de la pensée.

Si sous le mot "religion", nous désignons la relation homologue et réciproque de Dieu et de l'homme, nous dirons que l'ontologie fondamentale est "anti-religieuse", puisque l'Etre est le signe déconstructeur de toute cor-rélation. L'expérience du rapport à l'Absolu débouche sur l'épreuve du non-rapport : n'étant pas un terme relatif, mais la mesure d'une différence déterminée par une relecture théologique subséquente, l'Absolu se donne dans l'événement même de la déconstruction, dans l'épreuve de l'absence, sur le parcours de silence que recouvrent nos paroles. Ainsi la déhiscence de l'Etre garantit l'autonomie de la pensée et préserve la transcendance de Dieu qu'elle se garde d'affirmer. Heidegger ne cherche pas, en philosophe, à promouvoir un nouveau système ni à fournir des solutions à des problèmes particuliers. Il tente, en penseur, de délimiter le champ même de la pensée et, indirectement, celui de la foi. La méditation de l'Etre n'accomplit pas le détour anthropologique nécessaire à la fondation théologique : elle n'est - à la limite - qu'une invitation discrète à la relecture "religieuse".

A condition qu'il soit poète, le philosophe peut parler de Dieu, en se jouant des mots qu'il emploie. Dieu : Celui qui est au-delà de l'Etre en qui s'épuise la réalité des choses, l'Etre infini et muet

---

(83) L.H., dans Q. III, p. 134.

qui arrache à l'homme toute sécurité, Celui qui est une menace pour l'être fini, replié sur la contemplation narcissique de sa subjectivité, le Tu qui se tait pour que l'homme, ce poème à peine ébauché, se dise lui-même. Au-delà de toute parole, Dieu est la Parole qui interpelle l'être humain ; au-delà de tout désir, Celui qui comble nos désirs ; par-delà l'être-au-monde et le monde de l'Etre, Celui dont l'invisible présence illumine les signes numineux du ciel.

Nous marchons vers Dieu à travers l'histoire. Aveu théologique fondé sur la reconnaissance philosophique de l'identité de deux chemins : l'Etre et le temps. Dieu a une façon bien particulière de combler le désir : en le satisfaisant, il le creuse indéfiniment. Et si le désir est l'écart entre l'impulsion et la satisfaction, pourquoi le désir de Dieu ne serait-il pas l'envers de la nostalgie ou de l'insatisfaction humaines (84) ? Dieu est un perpétuel Avent, Celui qui doit toujours venir, mais qui, en réalité, vient sans que sa venue ne limite son Etre. En nous invitant à chercher la divinité dans le Sacré, Heidegger nous arrache à toute assurance envers nous-mêmes et le monde. En nous découvrant la voix de l'Etre, il nous prépare à écouter la Parole silencieuse

---

(84) "Les philosophes d'Université ne comprendront jamais ce que disait Novalis : La philosophie (et toute philosophie est métaphysique) est à proprement parler une Nostalgie. Elle n'est pas une discipline qui s'apprend. Les sciences ne sont à son égard que des servantes. Mais l'art et la religion sont ses soeurs. Celui qui ne sait ce qu'est la nostalgie, celui-là ne sait pas philosopher... Nous sommes des sans-patrie, et l'inquiétude même, l'inquiétude vivante : voilà pourquoi il nous faut philosopher. Et cette inquiétude, elle est notre limitation, à nous qui sommes la finitude même. Et nous n'avons pas le droit de l'endormir, de nous tranquilliser dans une illusion de totalité et d'infini satisfaite" (Déclaration de Heidegger au début d'un cours, citée par H. Rahner, Introduction au concept de philosophie existentiale, dans Recherches de sciences religieuses, 1940, p. 154-155).

qui nous fait ex-sister. En nous ouvrant la voie du Temps, il nous trace le chemin de la patience et de l'attente, de la recherche et de l'interrogation.

IV. APOPHASE ET INTERPRETATION.

En situant dans le silence de la pensée philosophique sur Dieu le point de départ d'une théologie négative, nous proposons déjà une relecture théologique à partir d'un horizon autre que celui de la finitude. Mais, afin d'éviter de tomber à nouveau dans le piège de l'onto-théologie, n'oublions pas la visée interprétante qui préside à cette oeuvre de reprise. Heidegger nous la rappelle par-delà même les visions théologiques des traditions de l'Occident ou de l'Orient chrétien. Affirmer que Dieu est au-delà de la parole, c'est encore mettre sa foi dans la faculté référentielle et démonstrative du langage, au risque de négliger sa capacité fondamentale d'interprétation. La ruse de la pensée onto-théologique se glisse jusque dans les figures de la négation. Mais le néant découvert par le philosophe mesure les écarts de l'interprétation et non la distance de la transcendance. Le théologien acceptera-t-il de penser la transcendance de Dieu sur une autre base que celle d'un oubli ou d'une négligence ?

§ §

§

Nous avons dégagé dans cette première partie la problématique théologique impliquée dans le thème plurivalent du renversement de la métaphysique. En relisant Heidegger à rebours de son propos, nous avons d'abord montré que ce thème retrouvait son unité de signification à la lumière du retour herméneutique aux modèles dominants de l'Ecriture et de la tradition théologique (chapitres I et II). Cet impensé nous fournit le lieu d'où l'on peut critiquer valablement tout discours théologique qui se réclame plus ou moins explicitement du langage de la philosophie chrétienne ou de l'onto-théologie (chapitres III et IV). En d'autres termes, nous avons pris pour instance critique l'exigence herméneutique incluse dans le parcours de cet impensé. Il ressort de cette analyse que l'apophase est le mode privilégié de la parole théologique (chapitre V). Mais qu'on ne se méprenne pas sur le sens de ce mot. Le silence du penseur ne condamne pas le chercheur à observer un mutisme scientifique, tel que nous y invite Wittgenstein au terme de son Tractatus logico-philosophicus : "Ce dont on ne peut parler, il faut le taire" (85). Pas plus qu'il ne cherche à ployer le discours sous la norme empirique du réel observable, il ne veut le soumettre à la source incommensurable de l'indicible théologique. L'étonnante discrétion de Heidegger nous rappelle, par-delà les limites imposées de l'extérieur au discours, et malgré la complicité déguisée dont elle a fait preuve, la limitation interne qui définit la parole : l'acte même de l'interprétation qui reflue vers la source de la parole recouverte par les alluvions du langage métaphysique. Le discours théologique n'a de consistance que s'il garde présente à son explicitation la mémoire de ses origines.

---

(85) L. Wittgenstein, Tractatus logico-philosophicus, dernière proposition.

Nous voudrions dans une deuxième partie de ce travail mettre à l'épreuve ces conclusions. Nous le ferons en confrontant les principes précédemment dégagés avec deux types de relectures théologiques qui, de près ou de loin, peuvent se réclamer de Heidegger ou du moins prétendre satisfaire au projet global de sa pensée : la théologie existentiale de R. Bultmann et la théologie transcendantale de K. Rahner. En analysant la méthode et la démarche de ces deux discours, nous essaierons de voir s'il rendent justice à la problématique de la destruction de la métaphysique.

En abordant cette deuxième partie, le lecteur aura peut-être l'impression d'une rupture dans le développement. Ce sentiment provient sans doute de la contrainte littéraire qui nous oblige à situer dans leur contexte respectif les deux lectures qui nous servent de paradigmes, mais il repose plus profondément sur un postulat inévitable que nous justifierons de la façon suivante : afin d'élever - ou de rabaisser - la différence au niveau du langage théologique, nous sommes obligés de la surdéterminer ou de l'investir par une interprétation qui ne voudrait pas la détruire, en un mot de la finaliser théologiquement sans nécessairement - serait-ce naïveté de le prétendre ? - trans-former le modèle philosophique qui définit la loi immanente de sa structure.

DEUXIÈME PARTIE

CONFRONTATIONS THÉOLOGIQUES

CHAPITRE VI

UNE RELECTURE EXISTENTIALE : LA THEOLOGIE DE R. BULTMANN.

Selon R. Bultmann, le recours à l'analyse existentiale est commandé par les exigences mêmes de la foi et, de façon plus précise, par l'échec du discours philosophique sur l'Absolu. Interroger l'existence humaine, c'est du même coup condamner toute formulation théorique d'une question portant sur l'être de Dieu. S'il est vain et téméraire de parler de Dieu, il est toujours possible de laisser parler l'existence. Ainsi, le théologien, par souci de sauvegarder la transcendance de la Révélation, commence par épeler la geste silencieuse du Dasein factiel, telle que l'expose M. Heidegger. Noblesse oblige : le respect de la foi est inséparable de la fidélité envers l'homme. La tâche du théologien est donc d'emblée herméneutique : elle ne cherche pas à concilier le monde de l'humain et celui du divin, mais à relire, à la lumière de la Révélation, le déroulement objectif de la vie humaine. Pourquoi le dessein de Dieu ne se lirait-il pas dans le dessin tracé par l'historicité de l'existence ?

I. DE DIEU A L'EXISTENCE ET DE L'EXISTENCE A DIEU.

A) DIEU ET L'ABSOLU.

Nous ne le répéterons jamais assez : poser la question de Dieu est une entreprise absurde. Il n'y a pas d'interrogation "sur" Dieu, car Dieu n'est pas plus un objet de pensée qu'un sujet vis-à-vis duquel l'homme se situe. La parole humaine vise un objet extérieur devant lequel elle s'efface pour le montrer ; elle suppose que l'on adopte un point de vue extrinsèque à ce dont on parle. Mais Dieu n'est ni la résultante d'une représentation forgée par le discours ni une réalité objective que le langage innocent parviendrait à circonscrire. Prétendre atteindre l'Absolu divin, c'est se laisser prendre au piège des mots :

> "Si on entend par parler "de Dieu" parler "sur Dieu", un tel langage n'a pas le moindre sens, car au moment où il a lieu il a perdu son objet : Dieu. En effet, partout où l'idée "Dieu" est conçue, elle signifie que Dieu est le Tout-Puissant, c'est-à-dire la réalité qui détermine tout. Or cette idée n'est pas le moins du monde présente quand je parle sur (über) Dieu, c'est-à-dire quand je considère Dieu comme un objet de pensée sur lequel je peux m'orienter, quand je prends un point de vue qui me permet de rester neutre à l'égard du problème de Dieu, de me livrer à des considérations sur la réalité et sur l'essence de Dieu, considérations que je puis refuser ou - si elles sont éclairantes - accepter. Celui qui est amené à croire à la réalité de Dieu par des arguments peut être assuré qu'il n'a rien saisi de la réalité de Dieu, et celui qui croit pouvoir, à l'aide des preuves de l'existence de Dieu, énoncer quelque chose sur sa réalité argumente sur un fantôme. C'est qu'en effet tout "parler sur" présuppose

> un point de vue extérieur à ce dont on parle. Mais il ne peut y avoir de point de vue extérieur à Dieu et c'est pourquoi on ne peut pas non plus parler de Dieu par des affirmations générales, sous forme de vérités générales qui sont vraies indépendamment de tout rapport à la situation concrète et existentielle de celui qui parle" (1).

Le recours à la "via negativa" est encore une façon détournée de se confier à la puissance du discours. La négation diffère l'affirmation en apparence seulement et procède du même vouloir de saisir Dieu. A la négation du concept, il convient donc de préférer le silence de l'existence, seule garantie de tout discours vrai.

Dieu "Objet" ou "Sujet", voici la figure métaphysique de cet Absolu dont l'homme "dispose", dont il projette industrieusement l'image, selon ses besoins ou selon les exigences de sa propre intelligibilité, dans le grimoire de son discours. Qui ne reconnaît ici la forme (eidos) divine de la philosophie grecque, avec laquelle l'esprit vit dans une communauté de nature et qu'il "touche" par la voie de l'intuition ? Cette absence de rupture entre Dieu et le monde consomme la mort d'un absolu "toujours considéré comme faisant partie du monde, ou bien comme le monde lui-même, même là et précisément là où il passe pour être l'origine et le principe formel du monde se situant au-delà du monde des phénomènes" (2). Imaginer Dieu exclusivement selon la catégorie de l'"essence", revient à s'interdire toute possibilité de concevoir l'altérité et refuser l'irruption de la nouveauté et de la rencontre.

---

(1) R. Bultmann, Quel sens a-t-il de parler de Dieu ?, dans Foi et compréhension. L'historicité de l'homme et la Révélation, trad. par A. Malet, Paris, Le Seuil, 1970, p. 35 ; cf. Welchen Sinn hat es von Gott zu reden ?, dans Glauben und Verstehen, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1933, t. I, p. 26.

(2) J., p. 123.

A l'homme qui marche vers Dieu s'offre d'abord le chemin du néant. Car Dieu n'est pas quelque chose, un horizon (Woraufhin) sur lequel échoue la réflexion (3). Le vide de la pensée seul prépare la rencontre de foi, "car la foi sait que Dieu justement ne se rencontre que là et nulle part ailleurs, là où le néant s'offre au regard humain" (4). Le non-être qui appelle, invite et sollicite est le prénom de la présence gratuite de l'Autre. Comme l'Etre, Dieu est à la fois le Lointain parce que l'homme ne saurait disposer de lui et le Proche, parce que c'est Lui qui dispose de l'homme. Remarquons que R. Bultmann se situe ici dans le sillage du renversement heideggérien : Dieu, loin de rejoindre l'Absolu platonicien auquel communie l'intelligence, désigne le Tout-Autre qui devient proche, lorsque l'esprit, renonçant à l'intolérance du concept et dénonçant la quiétude illusoire du quotidien, s'abandonne à l'insécurité de son étrange destin :

> "Dieu est le Dieu lointain, cela signifie tout d'abord que Dieu n'appartient pas au monde dont dispose l'homme pour son action et sa réflexion. Dieu est le Dieu proche, cela signifie tout d'abord que Dieu est créateur de ce monde de l'homme, et qu'il le dirige par sa providence. On peut comprendre cette opposition parce que c'est la même opposition qui caractérise aussi l'existence de l'homme, car si l'homme s'est détourné de Dieu, Dieu, lui, s'est tourné vers l'homme. L'homme s'est détourné de Dieu, c'est-à-dire qu'il ne voit pas l'action de Dieu dans la succession quotidienne des événements du monde ; l'idée de toute-puissance n'est pour lui qu'une spéculation vide qui ne prend de sens que lorsqu'il voit les miracles de Dieu. En se réfugiant

(3) G.V., op. cit., t. I, p. 33 : "Ist der Gedanke Gottes ernst genommen, so ist Gott nichts, woraufhin irgend etwas vorgenommen werden kann... Gott ist nie ein von aussen zu Sehendes, ein Verfügbares, ein "Woraufhin".

(4) I.N., p. 212.

> dans la prière adressée à Dieu, il abandonne ainsi l'idée de la toute-puissance de Dieu et avoue qu'il ne peut pas voir Dieu. Dieu est le Dieu lointain, cela signifie alors que l'homme est seul dans le monde, sans Dieu, livré au destin et à la mort comme le fils prodigue à l'étranger. Mais "Dieu est le Dieu proche" ne peut alors signifier que ceci : l'insécurité, justement qui caractérise l'homme qui s'est détourné de Dieu provient de ce que Dieu se tourne vers lui" (5).

Austère théologien, R. Bultmann n'insiste pas sur ce jeu alterné de présence et d'absence qui rappelle de loin celui de l'Etre ; s'en tenant aux conclusions immédiates de l'analyse existentiale, il ne s'engage pas sur les Holzwege heideggériens. Aussi ne reconnaît-il aucun statut ontologique au néant qui déploie, entre l'existence facticielle et l'irruption de la foi, l'espace de l'attente patiente et de la recherche silencieuse dans le temps. Au théologien, trop pressé de parler pour emprunter le long détour par la question de l'Etre, il importe seulement de savoir que "si l'on veut parler de Dieu, il faut nécessairement parler de soi-même" (6).

B) EXISTENCE ET PAROLE DE FOI.

Dieu nous parle à travers les événements de notre existence, il est "la Puissance (Macht) obscure et énigmatique qui nous rencontre dans le monde, dans le temps" (7). Mais il y a plus, car s'il nous interpelle

(5) J., p. 164-165.

(6) F.C., op. cit., t. I, p. 37 ; G.V., t. I, p. 28.

(7) La crise de la foi, dans F.C., t. I, p. 383 ; cf. Die Krisis des Glaubens, dans G.V., t. II, p. 8.

au coeur de notre être, il est juste de remarquer que l'acte même de notre existence incarne une parole divine. Notre raison d'être repose sur notre relation à Dieu, sur ce noeud de tout dialogue possible (Anknüpfungspunkt) avec le Créateur. Ce qui rattache la créature à Dieu, ce n'est ni la raison, comme le pense la théologie naturelle des Stoïciens, ni les rites ou l'ascèse, comme le veulent les religions à mystère ou la philosophie gnostique : c'est le Dasein, en tant que tel, qui représente le texte de la Parole divine, "c'est l'homme dans son existence, l'homme comme tout qui constitue le point d'attache" (8).

Si l'existence exprime le lieu de la Révélation de la Parole de Dieu, nous pouvons affirmer que la Révélation surnaturelle désigne d'abord le milieu de la reconnaissance de soi. La foi éclaire et confirme la relation transcendante au Créateur en laquelle se structure l'existence. Mais en nous découvrant le fond de notre être, elle nous montre nos limites. Instituant le lien fondamental qui caractérise la création, la Parole divine nous signifie notre statut de créature. Tel est le paradoxe de notre existence : celui d'être à la fois point d'attache (Anknüpfungspunkt) et source de contradiction (Widerspruch), accueil et refus, position et opposition. Il en découle que la reconnaissance de Dieu passe par la connaissance de notre finitude : "Connaître Dieu, c'est d'abord pour l'homme une connaissance de lui-même, de ses limites (Begrenztheit) ; Dieu apparaît comme la puissance qui brise les limites de l'homme et qui l'élève ainsi à sa propre authenticité" (9). Nul n'est sauvé qui ne s'accepte lui-même. L'obéissance croyante est la réponse à la

---

(8) Rattachement et opposition, dans F.C., t. I, p. 504 ; cf. Anknüpfung und Widerspruch, dans G.V., t. II, p. 120-121.

(9) G.V., t. II, p. 86.

dépendance inaugurée par le rapport de création. C'est d'abord à ce niveau de pré-compréhension qu'il convient de situer la "re-connaissance" de la foi (10).

Mais Dieu n'est accessible, en fait, qu'au regard éclairé du fidèle ; il se livre dans l'interrogation permanente qui va de l'existence à la Révélation surnaturelle : "Dieu ne se montre pas dans ce qui est compréhensible, mais dans l'étonnant, dans l'incompréhensible. Dieu n'est visible, dans l'histoire, qu'à celui qui se laisse briser par elle" (11). La foi assure précisément la reprise de cette question existentielle qui définit radicalement le Dasein. A l'intérieur de la Révélation, "la finitude de l'homme est comprise comme l'esclavage de l'homme vis-à-vis de lui-même. La parole de grâce, en pardonnant, fait éclater les limites et libère l'homme de lui-même" (12). Le péché se greffe donc sur l'attitude d'aveuglement et de raidissement de celui qui préfère assumer sa finitude dans l'esclavage plutôt que de s'en libérer dans la dépendance. En restant sourd à la Parole divine, il transforme en véritable é-loignement la proximité cachée de Dieu (13).

La foi chrétienne qui parle le langage existentiel nous révèle ce que nous sommes en vérité. Elle nous retient de chercher Dieu dans la fuite vers l'au-delà ou dans la transparence de l'ici-bas. Croire nous entraîne à renoncer aux fausses images ou aux consolations illusoires pour nous appuyer sur Dieu seul :

---

(10) La pré-compréhension (Vorverständnis) désigne tantôt l'ensemble des notions acquises qui préparent à la rencontre existentielle, tantôt la conscience des virtualités existentielles de notre être passé et présent. Telle que nous l'entendons ici, elle recoupe cette double signification.

(11) I.N., p. 91.

(12) Ibid., p. 86.

(13) J., p. 165.

> "Et la foi chrétienne précise : il sera dans l'illusion lorsqu'il voudra parler de Dieu, de l'au-delà, sans en rester à la pure négation, à l'aveu qu'en réalité il est vide de Dieu. C'est une imagination née du désir que de voir dans cette vie de Dieu l'au-delà où l'homme devrait fuir la vie d'ici-bas, grâce à la contemplation, à l'ascèse et à la mystique ; et c'en est une autre que de voir l'ici-bas transparent à l'au-delà ; d'y entendre dans la nature et dans l'histoire, murmurer le fleuve de la vie de Dieu. L'homme n'a pas droit à tout cela ; il ne peut pas conclure à une plénitude de Dieu dans l'au-delà parce que ici-bas et maintenant seraient vides de Dieu" (14).

L'exigence de démythologisation est donc intérieure à une foi qui nous engage à nous détourner de l'image d'un Dieu que nous aurions sous la main. C'est pourquoi le renversement heideggérien qui, en détruisant toutes les fausses assurances dont se nourrit notre esprit et en nous indiquant l'aride chemin de la vérité qui traverse la clairière du Néant, peut préparer à la rencontre de foi. Comprenons bien l'entreprise de démythologisation dans sa radicalité. La raison calculatrice renonce à tout "logos" sur Dieu pour écouter le "Logos" de Dieu. La conversion (Bekehrung) qui résulte de ce retournement (Umkehr) se définit comme le dur passage de l'idée à la réalité. Car le moteur du concept est toujours le désir (érôs) de posséder ou de dominer, désir qui, pour s'assouvir, s'incarne sans cesse dans la figure métaphysique

---

(14) Ibid., p. 83.

de l'eidos (15). Mais la foi exige que notre esprit se détache de l'"idée" agressive qui masque trop souvent une volonté de fuite ou une réaction de peur, et retourne à la "réalité" vécue dans le dépouillement de la facticité et dans la nudité tragique de notre destin. Dieu ne se découvre pas à la hauteur du concept issu du désir (érôs), il se révèle à l'humble niveau d'un donné dont l'acceptation nous ouvre l'espace étonnant de l'"agapê". Le croyant écoute le Dieu qui parle, et se refuse à le faire parler. Comme le mystique, il se propose de vivre ce retournement tragique en commençant par "la destruction de tout ce qui n'est pas Dieu" (16), car "Dieu s'insinue en nous lorsqu'Il nous trouve dénué de tout ce qui n'est pas Lui" (17).

C'est en renonçant à toute sécurité trompeuse que le croyant "réalise" la vérité de son existence.

---

(15) J. Brun, Le retour de Dionysos, Paris, Desclée, 1969, p. 24-25 : "L'entreprise conceptualiste" est une démarche de la conscience malheureuse qui cherche, dans l'abstrait et le général, le dépassement de l'ici, du maintenant et de l'incarné. Comme l'idée platonicienne vers laquelle Erôs nous conduit, le concept est prometteur d'extase : il retient de chaque être ce qu'il a de commun avec d'autres afin de s'élever de la multiplicité tragiquement vécue à une unité rationnellement pensée et synoptiquement dominée. Le concept est le fruit d'une impuissance qui se mue en pouvoir, d'une ignorance qui tente de relever le défi permanent que lance à notre langage, à notre connaissance, à notre vouloir, la détresse où nous plonge l'impossibilité de coïncider avec ceux que nous ne sommes pas". La critique heideggérienne de la métaphysique dénonce précisément cette alliance secrète de l'"eidos" et de l'"érôs", de l'idée et de la valeur qui constitue le point de départ de la philosophie platonicienne et aristotélicienne.

(16) J. Baruzi, Saint Jean de la Croix et le Problème de l'Expérience mystique, Paris, Alcan, 1931, 2e édit., p. 535.

(17) Ibid., p. 614.

Eprouvant dans l'obéissance de la foi la relation inébranlable qui le relie à son Dieu, il se sait investi d'une certitude qui dépasse toutes les fantaisies du désir. Pour R. Bultmann, la foi restitue l'homme à lui-même, à condition que celui-ci repousse les récupérations et les compensations fallacieuses où l'entraîne la quête aventureuse des idées.

Délivré de la volonté de puissance, le croyant comprend d'abord que Dieu est le Créateur. La création ne désigne pas une "théorie cosmologique", mais "le sentiment qu'a l'homme de dépendre de Dieu dans son existence toute entière, la conscience qu'il a d'être une créature devant Dieu" (18). Que l'esprit se réfugie dans l'"idée" d'un Dieu, Premier Moteur, qui lui fournit la clef du principe explicatif du monde, voilà encore une tentative camouflée, pour se soustraire au rapport réel de la dépendance vécue : "Dieu ne constitue pas pour le Nouveau Testament la réponse au problème de l'ἀρχή ... Il n'est pas le principe en vertu duquel le monde devient compréhensible dans son unité et dans son ordre, dans sa permanence et dans son mouvement. Le Nouveau Testament n'a aucune théorie sur l'origine du monde et de ses lois. Il ignore la notion de loi naturelle. Il croit en Dieu le Créateur" (19).

Dieu est aussi le Maître de l'Histoire. Dans l'Ancien Testament, remarque Bultmann, la créature est tentée de se justifier devant son Créateur : "Le Dieu du futur n'est pas vraiment le Dieu du présent, car l'homme

---

(18) J., p. 127.

(19) La conception de l'homme et du monde dans le Nouveau Testament et dans l'hellénisme, dans F.C., t. I, p. 445 ; cf. Das Verständnis von Welt und Mensch im Neuen Testament und im Griechentum, dans G.V., t. II, p. 66.

n'aperçoit nulle part dans sa situation présente le Dieu de la grâce" (20). Seul le Christ nous enseigne que le refus et le don déterminent la spécificité de notre existence, et que, par conséquent, nous ne pouvons adopter face à Dieu une attitude de neutralité, voire de calcul (21) : Jésus nous invite à prendre position, puisqu'il incarne "l'acte eschatologique de Dieu" (22).

La foi démytho-logise, déchire le voile du logos trompeur et fournit à la créature la vraie réponse à la question de son existence :

> "La foi chrétienne... ne critique pas la question de Dieu telle qu'on la pose en dehors du christianisme,... ce qu'elle critique seulement, c'est la réponse qui est donnée à cette question en dehors d'elle. Elle affirme qu'en dehors du christianisme, l'homme ne peut pas du tout obtenir de réponse, s'il maintient la question dans tout son sérieux et sa clarté" (23).

L'interrogation en acte qui se trouve enveloppée dans l'existence nous oriente vers la recherche de la Parole divine en laquelle "nous avons la vie, le mouvement et l'être" (Ac. 17, 28). Notre situation de créature nous place au seuil de la sphère lumineuse de la Révélation.

Croire, c'est accueillir par la décision la revendication (Anspruch) que Dieu nous adresse : "La foi en Dieu n'est jamais une possession mais toujours une décision" (24). L'engagement chrétien ne correspond pas

---

(20) J., p. 33.

(21) Ibid., p. 134 sq.

(22) La conception de l'homme..., dans F.C., t. I, p. 454 ; cf. G.V., t. II, p. 75.

(23) I.N., p. 76.

(24) La crise de la foi, dans F.C., t. I, p. 388 ; cf. Die Krisis des Glaubens, dans G.V., t. II, p. 13.

à une performance ascétique : celle-ci poursuit un idéal d'ordre "esthétique" ou "éthique", dirait Kierkegaard, alors que celui-là rejoint le dynamisme réel d'une existence où la volonté divine est inscrite. Le comportement ascétique qui puise sa force dans l'"érôs" s'emploie à combler la distance imaginaire qui sépare le "Dieu-idéal" de la condition du Dasein. Mais "l'homme n'a pas à se créer des qualités particulières, ni une sainteté particulière, mais il doit être obéissant ; il n'a besoin pour cela d'aucune qualité particulière, car Dieu n'est pas éloigné de lui en sorte qu'il aurait besoin d'une technique pour s'approcher de lui, mais Dieu lui parle dans sa situation concrète, car chaque situation concrète est un instant de la décision" (25).

R. Bultmann nous ramène toujours au plan concret de l'agir existentiel, que ce soit à propos de Dieu ou de la foi. Il nous rappelle, dans un langage suggestif comme celui de Newman mais tranché à la manière de Feuerbach, que le discours sur Dieu diffère de la rencontre de Dieu, même que l'idée d'amitié diffère de la connaissance de l'ami. Celui qui nous provoque à la décision nous dit qui nous sommes en se révélant à nous, si bien que tout discours sur lui passe par un détour sur soi. La compréhension de Dieu inclut, enveloppe, renferme une pré-compréhension de notre être, d'autant plus large que la Révélation nous enseigne qu'il agit en nous par sa grâce. Il n'est évidemment pas question de réduire la connaissance du Créateur à la prise de conscience de soi. Bien au contraire, puisque Dieu est le Maître transcendant, l'Ami tout autre, nous ne pouvons ni le voir, ni l'atteindre. Cherchons le donc dans l'épaisseur de notre existence qui est le chiffre de sa parole : "L'homme a donc au préalable une certaine connaissance de Dieu, même

(25) J., p. 100.

si celle-ci ne lui vient pas de la révélation de Dieu, c'est-à-dire de son action en Christ. Il a une relation à Dieu dans sa recherche de Dieu, qu'elle soit consciente ou inconsciente. L'existence humaine est animée par la recherche de Dieu car consciemment ou inconsciemment, elle est sans cesse mue par la question de sa propre existence. S'interroger sur Dieu, c'est s'interroger sur soi-même" (26).

II. LA COMPREHENSION DE L'EXISTENCE CROYANTE.

Bultmann se met à l'école de Heidegger afin de définir les structures de cette existence, portée par l'appel divin. L'analyse existentiale lui fournit la conceptualité (Begrifflichkeit) adéquate, apte à mieux saisir les dimensions de la conception néo-testamentaire de l'homme. Elle apparaît, en effet, à ses yeux, comme une réduction philosophique de concepts religieux, ce qui ne signifie pas que Heidegger soit un théologien (27). Outre cette résonance théologique précieuse, Bultmann y découvre une perception aiguë du sens de l'historicité de l'être humain : "Ce que recherche l'interprétation existentiale, c'est d'envisager et de comprendre l'existence réelle et historique de l'homme, qui n'existe qu'en liaison vivante avec ce qui est différent de lui, qui n'existe que dans ses rencontres. L'analyse existentiale se préoccupe de la conceptualité adéquate dans laquelle cette vision et cette compréhension peuvent se produire" (28).

---

(26) Ibid., p. 218.

(27) I.N., p. 127 : "Peut-être l'analyse ontologique de Heidegger a-t-elle été fécondée par la compréhension chrétienne du Dasein que Kierkegaard a explicitée. Ce n'est pas à dire pour autant que Heidegger soit un théologien, ni Kierkegaard un philosophe".

(28) Ibid., p. 66.

Or, "ce problème de la compréhension, poursuit-il, atteint une clarté décisive avec Heidegger, dans sa démonstration de la compréhension comme existential et dans son analyse de l'interprétation comme développement de la compréhension. Mais surtout dans son analyse du problème de l'histoire et de son interprétation de l'historicité du Dasein" (29). Nous nous proposons maintenant de dégager les différents thèmes que le théologien a empruntés à la pensée de Heidegger, en analysant la manière dont il les exploite et les intègre à sa réflexion théologique.

A) EXISTENCE ET POUVOIR-ETRE.

Le courant de la philosophie existentielle rompt avec la vision grecque de la philosophie pour laquelle tout est objectivé dans la nécessité de l'idée. Désormais, l'homme ne dispose plus du monde, ni des autres, ni de Dieu, ni de lui-même. La contingence est bien autre chose qu'une dérogation à l'universelle nécessité ou une faille apparue dans le système : elle est la trame même de la réalité, l'ouverture sur le possible, la brèche par où fait irruption l'histoire. Perspective qui laisse place à l'imprévu de la rencontre et rejoint, selon Bultmann, la conception biblique de l'homme : Dieu est au-delà de tout regard objectif ; la créature, tournée vers lui, ne s'appartient pas ; enfin le privilège de l'homme ne repose pas sur la raison, faculté de l'identique, mais sur la volonté, capacité d'accueil et de décision. Le vouloir recouvre ce que Heidegger appelle le pouvoir-être (Sein-können) ; pour le philosophe, il explicite la source toujours indéterminée de toute détermination, le principe de tous les choix ; aux yeux du cro-

(29) Ibid., L'auteur renvoie à Sein und Zeit (31-32) où Heidegger définit la fonction du discours : rendre manifeste ce dont on parle.

yant, il caractérise la possibilité de se décider pour ou contre Dieu, la faculté de l'"ou bien - ou bien", selon le mot de Kierkegaard.

La pensée occidentale continue de saisir Dieu et l'homme sur la base d'une pré-compréhension (Vorverständnis) et d'une conceptualité (Begrifflichkeit) impropres à caractériser la volonté, la décision, l'altérité, la temporalité... L'analyse existentiale, au contraire, qui entreprend une destruction des concepts métaphysiques (30) ressuscite ces catégories oubliées, si nécessaires à la réflexion théologique, mais que le discours métaphysique a contournées, refoulées, "digérées". Bultmann perçoit avec justesse, nous semble-t-il, l'impact anthropologique de l'interprétation existentiale lorsqu'il écrit :

> "Le Dasein est chaque fois mien, son être est un pouvoir-être ; le Dasein, pour lequel dans le souci il en va de lui-même, choisit chaque fois ses propres possibilités. Ce choix n'est à proprement parler une décision que lorsque s'exprime et s'accomplit en lui la nuance de décider qui est propre au Dasein. C'est quand le Dasein a devant les yeux la mort comme sa possibilité la plus intime, c'est quand il est rejeté par la mort sur le maintenant, c'est quand il comprend le maintenant et décide d'une situation, que s'éveille en lui cette ressource de décider" (31).

L'existence ainsi décrite n'exprime pas un fait (existentia), mais un acte jamais achevé, qui incarne "la manière spécifiquement humaine d'être" (32).

---

(30) E.T., p. 39.

(31) I.N., p. 128-129.

(32) Foi et compréhension. Eschatologie et démythologisation, Paris, Le Seuil, 1969, t. II, p. 386.

> "Le concept d'existence reçoit son sens avant tout et d'abord en tant que caractéristique de l'être humain. Si on parle de l'existence de Dieu, on s'expose au soupçon de comprendre l'"existence" dans le vieux sens prékierkegaardien, c'est-à-dire comme l'existence réelle en tant que distincte de l'"essence" ou nature. L'être humain est caractérisé comme existence dans la mesure où l'homme a à assumer son être comme sien, dans la mesure où cet être lui est confié comme "à un être", où c'est un être temporel, historique qui va de son passé à son futur et a son cours dans les décisions touchant le passé et le futur" (33).

Bultmann rejoint l'intuition heideggérienne, condensée dans la célèbre formule : "L'"essence" de l'être-là réside dans son existence" (34). N'attribuons pas à cette assertion une signification métaphysique, car elle n'énonce pas une priorité logique ou réelle de l'existence sur l'essence, elle rappelle seulement que le privilège de l'homme est d'exister. L'existence n'indique donc pas une réalité (existentia) opposée à une possibilité (essentia), mais une modalité déterminant une possibilité : exister, c'est être toujours au-delà de soi-même, c'est assumer son être comme un a-venir, une tâche, un devoir-être (Zu-sein) (35).

B) OUVERTURE ET DECISION.

Le concept d'"existence" permet de comprendre combien le croyant est "intéressé" par la foi. L'anthropologie classique qui définissait l'homme comme un "animal raisonnable" risquait de concevoir la Révélation

---

(33) A propos d'une "théologie philosophique" (1962), dans A. Malet, Seghers, op. cit., p. 168-169.

(34) E.T., p. 62 ; cf. L.H., dans Q. III, p. 92.

(35) Ibid.

comme un apport de vérités extérieures ayant pour but premier d'éclairer l'intelligence. La philosophie de Heidegger, au contraire, invite le théologien à interpréter la foi en des termes existentiels et non plus conceptuels. Au lieu de traduire le profil d'une subjectivité close sur elle-même, l'existence, qui désigne une ouverture sur des possibilités nouvelles, se tient toujours disponible pour la rencontre de l'Autre qui comble son aspiration. La "réponse" de foi rend l'homme encore plus "responsable", puisqu'elle situe sa réalisation au niveau du dialogue et de la communion interpersonnelle. En arrachant le "je" à son souci immédiat, en le délivrant du cercle étroit de la subjectivité maladive, le "Tu" le fait "ex-sister", lui confère un être nouveau (2 Cor., 5, 17) et le fait accéder à une nouvelle compréhension de soi (Selbstverständnis). Mais jamais l'acte de foi n'est achevé et, en ce sens, il n'est pas, selon le mot de Heidegger, un "mol oreiller" (Bequemlichkeit) ou, comme dirait Bultmann, un capital acquis sur lequel le croyant pourrait se reposer.

Dire que Dieu est inobjectivable, ce n'est pas d'abord reconnaître qu'il est un mystère pour l'intelligence humaine, mais admettre la totale gratuité de son Amour. L'expérience de la foi est celle de l'altérité : Dieu n'est pas un objet parce qu'il se refuse à mon pouvoir. C'est pourquoi le terme "inobjectivable" doit être pensé en rapport avec les catégories d'appel (Anrede), de rencontre (Begegnung), d'exigence (Anspruch), d'événement (Ereignis), d'instant (Augenblick), de maintenant (Jetzt). L'existence, en effet, s'accomplit dans le temps et le lieu de la rencontre est le futur. L'expérience de la foi est celle du surgissement, de la nouveauté, de l'irruption. Derrière la croissance indéfinie de l'existence se dissimule l'"a-venir" de Dieu. C'est dans le temps que se noue le dialogue de la foi qui s'achève dans la reconnaissance de la toute-puissance de Dieu et dans celle de la

radicale impuissance de l'homme. L'épreuve de l'histoire est celle du dépouillement, de la finitude et, en définitive, celle du renouveau et de l'imprévisible gratuité qui nous libère de toutes les maladies imaginaires de la possession (36).

La nouveauté de la foi ne réside pas dans la morne répétition de l'essence, qui dessine les diverses figures du même, mais dans le dynamisme de l'existence qui, surgissant à chaque instant dans le temps, projette les possibilités inaliénables derrière lesquelles se cache le visage de l'Autre. Selon Bultmann, l'"essence" de l'être-là n'existe que dans et par la décision (37) :

> "L'analyse existentiale n'est que le développement méthodique de la compréhension de soi-même donnée avec l'existence. Si une décision est atteinte dans l'analyse existentiale, c'est la décision d'exister. Elle est prise lorsque l'analyse distingue la manière d'être de l'homme qui est d'eksister de celle de l'être chosiste (Vorhandensein), (qui est celui du monde saisi par une pensée objectivante)..." (38).

Il est vrai que, selon Heidegger, l'acte d'exister s'incarne dans une résolution décisoire. L'homme existe, parce qu'il est capable de se choisir (39). La

---

(36) Chez les Grecs, la contingence est une faille qui perturbe accidentellement la nécessité rationnelle des rapports mathématiques qui gouvernent l'univers des divins et des mortels (Gorgias 507 e - 508 d). Le déterminisme exclut l'éventualité de l'imprévisible et le calcul celle de la nouveauté. Seule la philosophie de l'existence ouvre le chemin de l'événement et de la rencontre, en découvrant à l'homme l'horizon temporel de l'histoire.

(37) S.Z., p. 298, cité par Bultmann dans I.N., p. 129.

(38) I.N., p. 201.

(39) E.T., p. 63 : "C'est parce que l'être-là est essentiellement sa possibilité qu'il peut dans son être se "choisir" soi-même, se conquérir, qu'il peut se perdre ou éventuellement ne se conquérir jamais ou ne se conquérir qu'"en apparence".

décision (Entschlossenheit) caractérise le Dasein seul ; les autres êtres n'existent pas mais subsistent dans le monde et, par conséquent, subissent la loi de leur destin. Le Dasein puise dans le pouvoir intérieur à son être la capacité de la décision ; n'étant pas immergé dans l'opacité définie de la réalité, il lui revient d'assumer la réalisation finie de son être. Puisque ses possibilités délimitent l'horizon historique de sa décision, tout engagement qu'il prend s'effectue dans le temps, dans le "hic et nunc" d'une situation concrète. En accordant à la temporalité une place primordiale, l'analyse existentiale ouvre à la théologie une dimension qu'elle a trop souvent méconnue : "Pour la pensée chrétienne, remarque Bultmann, l'essence du moi (das Wesen des Selbst) n'est pas l'esprit au sens des grecs, la pensée raisonnable et maîtresse d'elle-même, mais le moi (Selbst) est compris comme le Je existant historiquement (als das geschichtlich existierende Ich), c'est-à-dire que l'homme est compris comme un être qui devient soi-même dans ses décisions concrètes en face de celui qui le rencontre, homme ou destin" (40). L'histoire déroule la succession des décisions humaines, lesquelles s'enracinent dans une décision fondamentale qui spécifie l'acte même d'exister. Résolution primordiale (Entschlossenheit) qui se confond pour Heidegger avec l'ouverture même (Erschlossenheit) du Dasein au temps, au monde, à autrui, à la mort et à l'Etre. Exister, c'est être capable de s'accepter dans sa facticité et d'assumer ses propres possibilités. Tout choix humain est la traduction de cette option fondamentale.

---

(40) G.V., t. II, p. 8 ; cf. G.V., t. I, p. 305 : "L'explication théologique de l'être chrétien a besoin du concept du temps historique (der geschichtlichen Zeit) ou de la temporalité (der Zeitlichkeit)".

En recourant à cette seconde catégorie, Bultmann entend montrer que la décision de foi engage l'existence entière :

> "S'il est vrai que la révélation de Dieu ne s'accomplit que dans les événements de la vie, ici et maintenant, et que l'analyse de l'existence se limite à la vie temporelle de l'homme saisie dans sa succession d'ici et de maintenant, alors cette analyse dévoile un domaine, que seule la foi est habilitée à comprendre, dans la mesure où il constitue le domaine de la relation entre l'homme et Dieu" (41).

L'analyse existentiale révèle que l'existence humaine s'accomplit dans la décision et la théologie, interprétant cette conclusion formelle, précise que l'acte de foi accomplit la décision d'exister. Il s'agit, aux yeux du philosophe comme du théologien de la même décision fondamentale, mais ici, l'ouverture de l'existence n'est pas l'oeuvre de l'homme, elle provient du fait de la Parole de Dieu. Bultmann rejoint le chemin de Heidegger : le renversement problématique ne nous découvre-t-il pas que les existentiaux représentent des "topoi" de l'Etre et que le langage de l'homme traduit d'abord une réponse à la grâce prévenante du "Logos" ? Persuadé que la foi est une réplique à l'interpellation de Dieu, le théologien peut conclure : "Sans cette décision, sans cette disponibilité chez l'homme d'être un être humain, une personne qui prend sur elle la responsabilité de son existence, nul ne peut saisir une seule parole de la Bible comme une parole qui interpelle son existence personnelle... C'est la seule manière de montrer qu'il ne peut y avoir d'écoute de la parole de la Bible en dehors d'une décision personnelle" (42).

---

(41) J., p. 223.

(42) Ibid., p. 222.

Rejoignant l'essence même de l'éthique juive et chrétienne, Bultmann désigne par le mot "obéissance" la décision de la foi. En se soumettant à Dieu, le croyant correspond ainsi à l'appel de son être dont il revient à la décision d'explorer les virtualités. Puisque la Parole est déjà "ac-cordée" à l'homme, puisque le Royaume est déjà implanté en lui, le choix concret n'est pas une invention ou une conquête de possibilités nouvelles, mais une reconnaissance du Don effectué, une écoute (ob-audiens) du message communiqué :

> "Mais avant même que l'on prenne position, l'on est déjà marqué et il s'agit uniquement pour l'homme de comprendre que sa véritable essence est de se tenir dans la décision" (43).

L'obéissance de la foi correspond à une attitude humaine fondamentale. Sans doute se traduit-elle, ainsi que la résolution existentielle, dans l'éventail varié des actions particulières : "Elle est avant tout strictement liée au moment de l'action et n'est donc pas une qualité de l'homme idéal (l'homme serait justement considéré à nouveau d'un point de vue humaniste), mais elle n'est actuelle que dans le "maintenant" de l'action" (44). L'engagement concret sert ici de médiation, puisqu'il permet au croyant de placer son être sous la mouvance de la Parole divine. Il n'y a, en effet, de foi que "là où l'homme est complètement dans ce qu'il fait, c'est-à-dire lorsqu'il ne fait pas quelque chose par obéissance, mais lorsqu'il est obéissant dans son être même" (45).

La soumission chrétienne n'entraîne donc aucun risque d'aliénation, puisqu'elle exprime, prolonge, confirme et consolide le pouvoir radical de l'existence. Elle n'entre pas dans le cadre des conceptions humanistes

---

(43) Ibid., p. 67.
(44) Ibid., p. 79.
(45) Ibid., p. 83.

qui cherchent à définir l'homme en fonction d'un idéal préconçu ou à la lumière de l'ordre rationnel. La valeur de l'homme réside dans ce qu'il fait, elle demeure enfouie dans l'instant intégral de la décision, qui met en jeu la totalité de son existence (46). Le regard de Dieu se porte sur une créature concrète, engagée dans le présent qui la pousse sans cesse à faire un choix décisif. Les concepts de bien et de mal ne sont pas des points de repère abstraits, mais des manières d'être définies par rapport à la volonté divine. Faire le bien, c'est obéir et donc s'accomplir. Bultmann, soulignant l'originalité de l'éthique chrétienne, remarque avec justesse : "L'action ne reçoit pas non plus sa signification par le fait qu'à travers elle une valeur serait atteinte ou réalisée, mais c'est l'action comme telle qui est obéissance ou désobéissance. Il n'existe par conséquent pas non plus chez lui de systèmes de valeurs" (47). En un certain sens, l'attitude du croyant est "nihiliste", puisqu'elle fait fi de tous les idéaux abstraits pour s'affirmer comme telle sous le regard libérateur de Dieu. L'éthique chrétienne ne situe pas, comme l'éthique juive, l'obéissance envers le Dieu Saint dans le respect scrupuleux de la lettre. Le chrétien n'est pas lié par une autorité purement formelle : il ne se soumet pas à l'impératif en tant que tel, mais au "contenu" du commandement, au message censé représenter à ses yeux la volonté de Dieu (48).

En exploitant cette catégorie de l'analyse existentiale, Bultmann rejoint par le biais de l'interprétation théologique, la critique radicale adressée par Heidegger à toute idée de valeurs ou d'idéaux déracinés du sol de l'existence. L'axiologie n'épouse-t-elle pas

---

(46) Ibid., p. 91.
(47) Ibid., p. 88.
(48) Ibid., p. 82.

l'auto-transcendance affirmative du Dasein ? La question morale demeure un pseudo-problème qui se pose, dès que l'homme oubliant son séjour originel (êthos), cherche dans la quête des valeurs des points de repère pour sortir de son aveuglement. La morale, cette vision subjective du monde que nous trouvons à la base de tous les humanismes, doit se dépasser dans l'éthique qui ouvre à l'homme le royaume de la présence (49). Comme telle, elle relève d'une problématique métaphysique qui conçoit l'homme de façon "objective" comme un sujet, isolé de l'histoire, sans cesse obligé de "confronter" son comportement à un modèle normatif transcendant, comme si la vérité morale consistait à faire coïncider l'attitude et l'idée régulatrice. Conception erronée de l'être humain, interprétation superficielle du bien et du mal, oubli de l'Etre et de l'histoire, tels sont les griefs que Heidegger adresse à l'humanisme doctrinaire. L'éthique, la vraie, découvre que le Dasein, toujours accordé au mystère de la Vérité, traduit nécessairement (notwendig) dans son comportement (Verhalten) cette relation (Verhältnis) fondamentale qui le définit. La décision résolue vers la mort, la vie quotidienne acceptée dans le souci : voici les chemins énigmatiques de l'Etre. L'attitude authentique comporte une réponse existentielle à l'interpellation gracieuse et silencieuse du Sein. Bultmann partage sans nul doute ces conclusions, mais, trop pressé d'en venir à la relecture théologique, il ne définit pas les présupposés herméneutiques de sa réflexion. Ainsi ne dit-il pas comment l'obéissance du croyant - question scolastique qui trahirait la structure eschatologique de l'existence ! - modifie le fond même de son être. La philosophie de Heidegger nous permet pourtant de penser - de façon non métaphysique - cette interaction du plan existentiel de l'action qui se déroule "hic et nunc" et du plan existential de la décision qui coïncide avec l'aperture de

---

(49) L.H., dans Q. III, p. 137-142.

l'existence à l'abîme du temps. Le théologien se borne à constater que "l'homme obéissant est enrichi par Dieu" (50), que la foi lui confère un être nouveau, tout en précisant aussitôt que la décision ne crée en lui aucune qualité permanente et qu'elle ne modifie en rien la réalité essentiellement dynamique de son être.

C) AUTHENTICITE ET INAUTHENTICITE.

La décision débouche sur deux possibilités exclusives l'une de l'autre : l'authenticité (Eigentlichkeit) et l'inauthenticité (Uneigentlichkeit). On sait que le mode de vie désigné par la seconde est proche de ce que Augustin caractérise de l'expression "concupiscence des yeux", de ce que Pascal nomme le divertissement ou encore de l'état qui, selon Kierkegaard, résulte de la chute dans le tourbillon impersonnel de l'"on". L'homme se laisse envahir par le souci du monde et vit dans l'oubli de la mort qui le menace. Il se conçoit lui-même à l'image des étants intra-mondains dont il dispose et perd l'identité de son être : il n'existe plus, mais il subsiste. On pourrait dire que la vie inauthentique cherche dans l'idée un refuge qui la protège de la réalité. Tout se fige sous le regard de l'homme, fasciné par le spectacle rassurant dont il s'enchante à souhait pour éviter de se rencontrer tel qu'il est. Pris de vertige devant ses propres possibilités, il se crée une réalité idéalisée qui lui masque les limites que lui assigne sa finitude. L'attitude authentique, par contre, engage le Dasein à assumer son être-au-monde et son être-pour-la-mort. L'angoisse invincible par laquelle il accueille le néant de son existence expulse la peur que tout à l'heure il fuyait. Délivré de l'illusion rassurante d'un monde bien construit, articulé par l'industrie de sa re-

(50) J., p. 85.

présentation, le voici soudain livré à lui-même et à l'éventualité d'une rencontre menaçante.

Bultmann appelle "mal" l'existence inauthentique et "bien" l'existence authentique. Le péché consiste à se désintéresser des promesses du futur pour se cramponner au monde disponible. L'homme préfère ce qu'il se donne à ce que Dieu donne ; aussi renonce-t-il déjà à la compréhension de lui-même en se contemplant dans le miroir altéré de son passé. La décision pour le bien, tel est le critère de l'existence authentique qui, en s'ouvrant à un avenir qu'elle ne maîtrise pas, s'abandonne à Dieu, et lui "obéit" (51). Entre ces deux voies possibles, il n'existe aucune attitude intermédiaire :

> "Il n'y a donc pas de position neutre ; l'obéissance est pensée de façon radicale et embrasse l'homme dans son être. Mais cela signifie que c'est l'homme tout entier qui se trouve dans la décision : comme il n'existe pour lui aucune neutralité, il lui faut se décider dans son être entre les deux seules possibilités qui s'offrent à lui, entre le bien et le mal" (52).

Le croyant remet sa vie entière entre les mains de Dieu et s'ouvre sans calcul ni recul aux éventualités qui s'offrent à lui. Se dégager du poids du passé, se soustraire à l'emprise contraignante de l'apparence pour s'interroger honnêtement, n'est-ce pas être en marche vers Dieu ? Refuser, au contraire, de s'engager dans l'aventure offerte par l'avenir pour s'accrocher au présent, à ce dont se repaît le regard immédiat, n'est-ce pas rejeter une

---

(51) La conversion réalise, grâce à l'événement du Christ le passage de la perdition (Verfallenheit) à l'authenticité (Eigentlichkeit), de l'incroyance à la foi.

(52) J., p. 84.

dimension essentielle de soi-même et, d'une certaine façon, fuir le Don de Dieu pour compter sur ses propres forces ?

> "Lorsque le Nouveau Testament désigne la liberté du croyant comme son affranchissement du péché, c'est parce que l'essence du péché n'est pas l'immoralité mais la rébellion contre Dieu, qui consiste dans la volonté de l'homme de conquérir par lui-même sa sécurité, d'acquérir par ses oeuvres un droit sur Dieu. En termes pauliniens le péché consiste à vouloir se glorifier, à vouloir ériger sa propre justice, en termes modernes à vouloir acquérir sa valeur par ses propres forces au lieu de la recevoir comme un don" (53).

Le pécheur se ferme au royaume fuyant de l'inobjectivable, lieu de toute rencontre possible et se cramponne au monde visible et stable de l'objectivable qui satisfait son appétit du "pouvoir".

Bultmann, qui néglige à tort la visée problématique de Sein und Zeit, s'interdit de comprendre la portée des catégories utilisées. L'authenticité caractérise sans doute le comportement de l'homme qui refuse de se distraire dans le monde monotone de la banalité et de l'impersonnalité. Elle oppose un refus au raidissement de celui qui renie tout mystère, qui s'en tient aux apparences ontiques, qui est incapable de découvrir que l'oubli est la trace fugace de la Présence de l'Etre. Car seule la perspective déconstructrice de l'Etre donne à ces concepts leur pleine signification éthique. Avant toute décision, le Dasein reçoit son existence comme un Don de l'Etre, puisqu'il est le lieu où se prodigue sa déroutante lumière. Or, la vie inauthentique recouvre justement cette contradiction vécue entre ce que nous sommes ontologiquement de par la grâce de l'Etre et ce

---

(53) F.C., op. cit., t. II, p. 244.

que nous apparaissons réellement en raison de nos propres décrets. Le Don de l'Etre ne dépend ni de notre désir ni de notre bon plaisir : il irradie l'existence de celui même qui le refuse. Tel est bien, selon Heidegger, la signification de l'inauthenticité : nous fermer à notre être et nous rassurer de telle sorte que, en oubliant l'Etre, nous croyons l'avoir annihilé. C'est donc l'indifférence au mystère qui cause notre aveuglement. Mais en raison de notre finitude, nous errons nécessairement (not-wendig), toujours portés à négliger les signes de l'Autre dont l'essence même est de se dérober. Aussi vivons-nous, au carrefour de l'authentique et de l'inauthentique, une existence ambiguë, car l'Etre hante les lieux mêmes qu'il déserte et notre oubli est encore une façon de correspondre à l'Etre comme Oubli. Bultmann n'a pas approfondi comme Heidegger les implications ontologiques du comportement humain. Il a d'abord omis de montrer que la relation constitutive que nous entretenons avec la transcendance de l'Etre éclaire notre attitude concrète. Ensuite, il n'a pas précisé que nous ne parvenons pas à nous abstraire de l'inauthenticité dans laquelle nous vivons la plupart du temps. Le chemin de l'authenticité passe nécessairement par la reconnaissance de notre inauthenticité, situation inévitable dans laquelle nous sommes tentés de "biaiser" avec l'appel qui oriente notre existence vers une indéfinie croissance. En termes bultmanniens, nous dirions que l'homme ne réussit jamais à se libérer de son passé pour s'abandonner au futur de Dieu. Le péché qui consiste à refuser l'épreuve déchirante liée au statut ontologique du simul justus et peccator frappe de paralysie celui qui se perd dans la contemplation orgueilleuse de sa propre justice ou dans l'acceptation résignée de sa propre misère.

D) MORT ET POSSIBILITE.

Le salut de l'homme est à chercher dans l'ouverture au futur où s'accomplit la décision résolue vers la mort (54). Tel est le quatrième thème que Bultmann emprunte à Heidegger. Les analyses de Sein und Zeit à ce sujet ont été souvent mal comprises : le privilège accordé à la mort ne provient ni d'une substitution catégoriale ni d'une projection inconsciente opérée par une psychologie maladive (55). Il est encore moins dicté par le refus déguisé d'une solution concernant le problème de l'immortalité de l'âme (56). La réflexion heideggérienne dégage la signification totale d'un phénomène humain en partant des données de l'expérience quotidienne (57). C'est précisément en mettant entre parenthèses la problématique abstraite de l'au-delà qu'elle invite la méditation théologique à plus de sérieux et de réalisme. Le problème de la "survie" relève du "deus ex machina" et aboutit à consolider l'attitude inauthentique de l'homme : l'"idée" d'immortalité, à la limite, détourne celui-ci de sa condition inexorable d'être voué à la mort.

---

(54) Voir E.T., trad. par H. Corbin, dans Q.M., p. 155 sq.

(55) Thèses soutenues respectivement par T. Adorno, Jargon der Eigentlichkeit, Frankfurt/a/M., 1964 et par P. Hünerfeld, In Sachen Heidegger, München, 1961.

(56) Voir R. Jolivet, Le problème de la mort chez Heidegger et J.P. Sartre, Abbaye de St-Wandrille, édit. de Fontenelle, 1950.

(57) E.T., trad. par H. Corbin, dans Q.M., p. 136 : "Interroger avec un sens et un droit quelconque sur ce qu'il y a après la mort, cela ne peut se faire en toute sûreté de méthode que si l'on a d'abord pleinement conçu ce qu'est la mort dans son être ontologique essentiel. Qu'une semblable question représente ou non, comme telle, une question théorique possible, nous n'aurons pas à en décider ici. Se maintenant ici-bas, l'interprétation ontologique de la mort se situe avant toute spéculation ontique sur l'au-delà".

Heidegger n'envisage pas le fait brut d'une mort (Tod) qui termine la vie, mais la réalité même de la mort (Sterben) qui détermine l'existence. L'homme peut à chaque instant mourir et cette éventualité imminente est la source immanente de sa finitude. Il ne se comprend d'ailleurs dans son intégrité qu'en évoquant, du fond de lui-même, cette présence d'une impossibilité sans appel, régulatrice de ses propres possibilités. Car l'être-pour-la-mort, cette limite radicale, impraticable et indépassable, qui annonce l'effondrement de l'existence totale, détient paradoxalement le secret de l'expansion du Dasein (58). La phénoménologie nous rappelle ainsi que mourir est la loi de la vie, que, chaque jour, nous nous dégradons et que la mort entendue comme le terme de la vie - celle qui atteint logiquement Socrate lui-même - est en réalité la mort de la mort, la fin irrémissible d'une tragique finalité : celle d'une vie qui cherche inlassablement son repos dans la ruine.

La mort qui définit l'essence de l'homme fournit la norme de l'aperture de son être. La fuir, c'est se fuir soi-même en s'expatriant du sol nourricier de l'existence. Car l'être-pour-la-mort exprime une revendication de l'Etre, il est l'envers d'un appel, l'ouverture même de l'ouvert au sein duquel nous projette l'angoisse. Ce sentiment, en effet, provoque la dissolution de l'ordonnance des étants intra-mondains et renvoie le Dasein à l'expérience facticielle de son être-au-monde. La mort poursuit, à un niveau plus profond, le travail déconstructeur de l'angoisse, puisqu'elle est le sacrement de l'effondrement de cet étant qui est l'homme même. C'est en se rapportant au monde éprouvé comme la faille de l'étant en totalité ou à la mort entendue comme la faillite de lui-même que le Dasein se pose comme une parole véridique de l'Etre. La vie inauthentique repose sur l'il-

---

(58) Ibid., p. 140.

lusion "théorique" qu'il dispose de lui-même, comme il dispose de l'étant. Oubliant que son existence l'introduit au coeur d'une possibilité qu'il n'a pas choisie, de l'acquiescement à un Don qui le précède, il s'applique à mettre sa vie à l'ombre de la sécurité. Heidegger remarque en plaisantant que "Leibniz, père du principe de raison suffisante, est aussi l'inventeur de l'"assurance sur la vie" (59). Le refus de cette situation-limite comporte donc l'aveu refoulé de la vacuité de l'Etre. Seule la mort, en décentrant l'homme de lui-même et en pulvérisant ses vains espoirs et ses garanties trompeuses, lui révèle qu'il ne peut infléchir son destin et qu'il porte, inscrite dans les stigmates de son être, une question ouverte sur le Jeu de l'Etre :

> "C'est à savoir de ce Jeu dans lequel nous sommes engagés, nous autres mortels qui ne sommes que si nous habitons près de la Mort, laquelle, parce qu'elle est la possibilité suprême de l'existence (Dasein), peut projeter la clarté la plus haute sur l'être et sa vérité. La Mort est le don encore impensé de la mesure de l'Immense, c'est-à-dire du Jeu suprême auquel l'homme est conduit sur son chemin terrestre et où lui-même est mis en jeu" (60).

Bultmann, qui retient l'essentiel de l'explicitation heideggérienne, souligne que la compréhension authentique de soi passe par l'acceptation résolue de la condition mortelle. Exister, c'est assumer sa propre mort comme son ultime possibilité. L'expérience de la foi est fermée à celui qui détourne son regard de ce statut irrévocable et refuse de se laisser questionner par la mort. Il est aussi confortable que dangereux d'"idéaliser" cette réalité, de la considérer comme le terme fatal de la vie ou comme son accomplissement nécessaire.

---

(59) P.R., p. 260.

(60) Ibid., p. 241.

L'existence inauthentique habille le mensonge et l'illusion : au lieu d'être une question qui arrache à l'homme le secret de son ipséité, elle relègue la mort au plan d'une constatation statistique qui n'affecte en rien l'être individuel : mourir, voici la déplorable prérogative de la foule anonyme (61). Immergé dans le présent qu'il domine, l'homme oublie l'avenir incertain qui hante ses rêves.

L'acceptation de la mort prépare d'une triple manière le terrain à la rencontre de la foi (62). D'abord, remarque Bultmann, le Dasein se caractérise par une créance permanente, un "ne-pas-encore", une attente ; or, telle est bien la compréhension de soi qui s'épanouit dans l'expérience chrétienne de l'amour (cf. Philipp., 3, 12 et Rom., 13, 8). De plus, quand notre être s'éveille à la tragique réalité de sa condition, il comprend qu'il est déjà mort : de la même manière, le "Je" du croyant n'existe plus devant le "Tu" qui le limite en se révélant. Cette évocation authentique de la mort dépouille enfin notre existence de toute superfluité : le vide que dessine en elle le "ne-pas-encore" la rend disponible pour accueillir l'Autre qui vient. Constatons que, sur ce point, l'analyse existentiale, loin de s'opposer à l'expérience de foi, contribue d'une certaine manière à la préparer. Bien plus, l'orientation surnaturelle laisse intactes les contraintes imposées par la mort : "Cette limitation de lui-même par la mort cesse si peu pour le Dasein croyant que bien au contraire, la foi continuellement la lui confirme et que l'amour sans cesse la dépasse" (63). Le

---

(61) Le thème de l'"on" est développé par Kierkegaard. Au sujet de la mort, Heidegger renvoie au conte intitulé : "La mort d'Ivan Ilyitch" de L.N. Tolstoï qui décrit l'écroulement de l'illusion du "on meurt" ; cf. E.T., trad. par H. Corbin, dans Q.M., p. 146, n. 1.

(62) I.N., p. 138.

(63) Ibid.

plan ontique de la rencontre ne modifie donc en rien l'espace ontologique des structures de l'existence. Autre façon de dire que la grâce ne détruit pas la nature, mais s'y enracine pour la parfaire.

Le Dasein, dirions-nous, vit dans la foi cette mort qui le définit à titre existential. Seule diffère la signification ou la manière dont il l'assume. Aux yeux du philosophe, la décision résolue résulte du seul pouvoir humain. Mais, pour le croyant, une telle entreprise est impossible sans le secours de la grâce divine. Le premier interprète comme don gratuit ce que le second attribue à la seule liberté humaine : l'acceptation de la mort se métamorphose en don de Dieu et ce don, c'est le Royaume. C'est donc la grâce qui révèle à l'homme qu'il est déjà perdu pour le "monde" et que, en regard de cette situation, la mort ontique, qui assigne un terme à la vie, survient dès maintenant :

> "Et effectivement, on peut comparer le Royaume de Dieu et la mort, en ce sens que le Royaume de Dieu signifie aussi la fin de l'existence terrestre de l'homme, telle que nous la connaissons actuellement, avec ses possibilités et ses centres d'intérêt. Car on peut dire que la mort de même que le Royaume de Dieu n'entre pas en considération pour l'homme en tant qu'événement accidentel qui un jour met fi au cours journalier de la vie, mais en tant qu'authentique futur que tout homme rencontre et qui le définit dans son présent et le place dans la situation de la décision" (64).

Selon Bultmann, la mort est bien un caractère déterminant qui affecte la compréhension même de l'existence et acquiert son ultime signification face à l'imminence du Royaume de Dieu. Celui qui comprend l'étrange

---

(64) J., p. 67.

aventure de la condition mortelle et s'y engage sans arrière-pensée entre dans la sphère du Royaume et vit dès maintenant le mystère de la Pâque. Bultmann se garde de toute interprétation étroite de l'être-pour-la-mort, telle que K. Rahner, par exemple, la préconise : "Et même, écrit ce dernier, la philosophie héroïco-tragique d'un Heidegger a aussi son idole : si l'homme n'est de lui-même qu'être-pour-la-mort, celle-ci, pour cette philosophie d'un ressentiment suprême, ne peut être aussi pour tout et pour chacun que ce qu'il y a de suprême : parce que, pour cette philosophie, le Dieu de l'homme ne peut être rien de plus que l'homme lui-même, elle adore la mort comme son Dieu, ce qu'il y a de plus haut est, pour elle, le néant suprême ; l'être et le non-être sont la même chose" (65). Mais si Bultmann a évité tout contresens sur ce point précis, il n'a pas utilisé toutes les ressources que comporte l'analyse heideggérienne : l'être-au-monde et l'être-pour-la-mort expriment, en effet, la double figure qui incarne la relation du Dasein à l'Etre. C'est en raison de sa contingence d'être jeté dans le monde et projeté vers sa disparition finale que l'homme vise l'Etre à travers le voile du Néant et de la Temporalité. Suffit-il d'assigner un terme positif - fût-il théologique - à la mort pour donner un sens à la négativité qui la constitue ? "Alors que Heidegger, remarque avec justesse L. Gardet, aboutissait à une ultime relation dont le terme se niait en s'effectuant - faut-il dire relation à une négativité irrélative ? -, ses disciples chrétiens proposaient un nouveau terme qui rende raison de la mort, et qu'ils concevaient cette fois comme une facticité de relation positive. Leur tentative est de style et de climat heideggériens, elle reste en fait injustifiée, dès là qu'elle entend donner à la négativité

(65) K. Rahner, Eléments de théologie spirituelle, Paris, Desclée de Brouwer, trad. par R. Givord et G. Bourboulon, 1964, p. 87.

atteinte un prolongement continu et comme linéaire de positivité. On peut s'attendre dès lors à ce que la foi - relation ainsi mise en cause en vienne à se couper un jour de l'Objet de la foi, dans la pure auto-transcendantalité du sujet et de son acte" (66). Si la mort se définit par l'absence (Ende) de tout aboutissement et de tout accomplissement positifs (Vollendung), il semble arbitraire de lui attribuer une finalité qui transforme la rupture néantisante en une continuité progressive. L'expérience de la mort, définie comme le sens immanent de la vie, découvre entre l'homme et Dieu, une zone indéfinie d'indétermination qu'on ne peut déterminer positivement sans la surdéterminer par la vertu d'une interprétation a posteriori.

E) AVENIR ET ESCHATOLOGIE.

De par la structure même de son être, le Dasein est en marche vers Dieu. Bultmann emprunte à Heidegger l'idée féconde de l'orientation eschatologique de l'homme (67) qui, en projetant au-devant de lui ses possibilités et en "ré-assumant" grâce à elles son propre passé, mobilise le présent de la décision. Ainsi le renouveau, condition de toute fidélité à soi, puise sa source dans la temporalité eschatologique de l'Etre. Nous avons précédemment défini ce que Heidegger entend par "eschatologie", en opposition avec la conception hégelienne de l'histoire.

---

(66) L. Gardet, A propos de Heidegger..., dans op. cit., p. 390.

(67) H.E., op. cit., p. 121 : "La vie authentique de l'homme est toujours devant lui, il doit toujours l'appréhender, la réaliser. L'homme est seulement en chemin. L'avenir défie et met en question chaque heure présente. Seul l'avenir révèle l'essence véritable de ce que l'homme fait et entreprend dans le présent".

Bultmann place dans le futur la condition de la décision de foi. Qualifié par l'avenir, l'homme reprend à chaque instant son moi comme une tâche toujours ouverte (Zu-sein). En se décidant, il renonce à tout appui présent pour se lancer dans l'aventure de son historicité. Ainsi, la foi épouse-t-elle la texture eschatologique de l'existence, "c'est-à-dire que l'homme se tient maintenant dans la décision, que son "maintenant" est toujours pour lui la dernière heure où sa décision est exigée pour Dieu, contre le monde et où il doit faire taire toute prétention humaine" (68). En se gardant d'accorder au présent une valeur définitive et en optant résolument pour un avenir gros d'incertitudes et de promesses, l'homme est justifié. Le péché consiste dans un attachement inconditionnel à l'instant, dans le dévolu inconsidéré et inconsistant jeté sur l'image d'un monde permanent où nous aménageons le lieu de notre assurance et de notre sécurité. Nous fermer au futur équivaut à soustraire notre être à l'emprise de la grâce divine qui le modèle, à fuir cette étonnante aventure que nous vivons pourtant dans le "maintenant" de la décision. Tel est l'étrange partage que réalise cette foi qui, "démondanisée" - parce que essentiellement eschatologique -, est mise à l'épreuve du monde, dans le monde où elle est confessée (69). Tendus vers l'avenir, nous reconnaissons que nous attendons de Dieu seul l'achèvement de notre être :

> "L'homme devient, par la décision, un pécheur ou un juste. C'est un véritable futur qui se trouve devant l'homme, dans la décision, et non un futur simulé, dont au fond, il dispose déjà, mais un futur qui lui donne un caractère qu'il n'a pas encore. C'est le sens du maintenant de contenir la né-

(68) J., p. 120.

(69) F.C., t. II, p. 236.

cessité de la décision par le fait qu'il conduit à un futur" (70).

C'est dans l'espace de cet avenir que Bultmann situe le temps du Royaume de Dieu : "Mais le Royaume de Dieu, précise-t-il, est un véritable futur parce qu'il n'est pas une essence métaphysique, un état, mais l'action future de Dieu qui ne peut être en aucun cas donnée présente. Le futur détermine cependant l'homme dans son présent et c'est pour cela qu'il est véritable futur ; non pas quelque chose qui arrive n'importe où et n'importe quand, mais ce qui vient au-devant de l'homme et le place dans la décision" (71). Perspective originale qui, en recourant à l'interprétation existentiale de l'historicité, protège à la fois la transcendance du Don de Dieu et son enracinement en l'homme. Mais là encore, le théologien, en passant sous silence la question de l'Etre, ne montre pas comment germe dans le croyant la décision de foi et comment par elle, l'action future de Dieu rejaillit sur le présent pour le transfigurer.

L'Etre engage l'homme sur les chemins d'une histoire originelle qui ne recoupe pas le chemin de l'éternité. Bien que Bultmann n'ait pas exploré cette avenue, il adopte la distinction heideggérienne de la "Geschichte" et de l'"Historie". L'histoire du Dasein (Historie) qui déroule la succession des événements factuels (Geschehen) est portée par l'Histoire (Geschichte) fondamentale de l'avènement eschatologique (Ereignis). Le théologien distingue, un peu rapidement sans doute, l'histoire scientifique basée sur l'explication causale et l'histoire humaine enracinée dans la compréhension existentiale (72).

---

(70) J., p. 121.

(71) Ibid., p. 65.

(72) Avant Heidegger, Husserl avait distingué ce double plan, mais sans en dégager les implications ontologico-existentiales (voir Philosophie als strenge Wissenschaft, paru dans Logos, Bd. I, 1910-1911).

La première, domaine où s'exerce la critique, présuppose la seconde, car l'objectivité historique est sans cesse brisée par l'effort de l'interprétation existentiale (73). Le travail de l'exégète s'achève donc dans le dévoilement de cette temporalité essentielle (Geschichtlichkeit), lieu des possibilités (Möglichkeiten) ou des précompréhensions de l'existence (Verständnisse der menschlichen Existenz) (74).

Ainsi, à propos de l'histoire de Jésus, Bultmann dénonce deux conceptions qu'il juge erronées. La première tire de l'enseignement évangélique des valeurs transcendantes ou un système de propositions idéales. En réalité, la découverte de ces prétendues "idées" procède de l'illusion du chercheur victime de l'abstraction, "car l'interrogation de l'histoire ne conduira pas à s'enrichir d'un savoir atemporel, mais à une rencontre avec l'histoire qui est elle-même événement temporel ; ceci serait un dialogue avec l'histoire" (75). Le recours au supra-historique comporte donc toujours une trahison des leçons que nous livre l'expérience temporelle, puisque l'historien juge et jauge les phénomènes à l'aide d'un "au-delà" idéal. Il est, en outre, une tentative tout aussi aléatoire qui cherche à dégager la quintessence de l'histoire elle-même, à retenir les circonstances exactes des événements, à ana-

---

(73) Voir E.T., trad. par H. Corbin, dans Q.M., p. 177 sq. cf. p. 179 : "L'Histoire, c'est l'historial spécifique de la réalité-humaine ex-sistante "se passant" dans le temps, mais de telle façon cependant que c'est l'historial "passé" en relations inter-humaines, et en même temps "transmis" et continuant à agir, qui vaut, au sens éminent du mot comme histoire".

(74) G.V., t. IV, p. 130 : "Die Geschichte ist das Feld der menschlichen Entscheidungen. Sie wird verständlich, wenn sie als solches gesehen wird, d. h. wenn gesehen wird, dass in ihr die Möglichkeiten menschlichen Selbstverständnisses wirksam gewesen sind, - Möglichkeiten, die auch Möglichkeiten des gegenwärtigen Selbstverständnisses sind, und die nur in eins mit diesen überhaupt wahrgenommen werden können".

(75) J., p. 37.

lyser les attitudes des hommes illustres. Cette méthode ne néglige-t-elle pas l'essentiel du message que nous communiquent ces personnages et dont nous instruisent leurs faits et gestes ?

> "C'est dans cette perspective qu'ils sont l'objet de la recherche historique si toutefois interroger l'histoire ne consiste pas à s'informer d'une façon neutre sur des événements objectivement constatables et appartenant au passé, mais au contraire à être préoccupé par la question de savoir comment nous, qui sommes nous-mêmes entraînés par le mouvement de l'histoire, nous pouvons parvenir à la compréhension de notre propre existence, c'est-à-dire comment nous pouvons être éclairés sur les possibilités et les nécessités de notre volonté" (76).

Bien que satisfaisant une curiosité légitime, l'histoire objective s'efface devant l'histoire existentiale qui interpelle notre existence.

F) EVENEMENT ET SALUT.

Les thèmes précédents acquièrent leur vive signification à la lumière de la Parole kérygmatique dont la structure évoque curieusement le modèle heideggérien de l'Evénement (Geschehen). L'annonce de la Révélation s'effectue selon deux moments inséparables l'un de l'autre : celui de la Croix et celui de la Résurrection. Le premier qui représente l'aspect ontique du salut recouvre l'événement de la Croix, envisagé non pas sous son aspect historique (la crucifixion) mais sous l'aspect de sa signification existentielle : la Croix désigne à la fois la sentence de mort prononcée sur l'être authentique et l'appel à l'obéissance qu'il renferme. Le second - que nous pouvons qualifier de noétique - dévoile la visée eschatologique sous-jacente au premier : la Résurrection atteste

(76) Ibid.

la réalisation de l'acte salvifique dans le croyant qui, par le oui de la décision, s'éveille à l'authenticité de son avenir.

Nous ne jugerons pas de l'orthodoxie scripturaire de cette perspective théologique. On peut, en effet, reprocher à Bultmann de réduire le kérygme au sens pédagogique de la Croix, à une sorte de signifiant qui déclenche le processus de l'interprétation existentialiste. Nous constatons seulement que l'attention portée à la dimension ontologique de l'Evénement aurait permis au théologien de dépasser la notion d'un salut rétréci à l'horizon anthropologique de la décision : "Le salut, ici, remarque O. Cullmann, ne réside donc pas dans l'acte unique, mais est un événement répété toujours à nouveau dans chaque individu, toutes les fois que le message de la mort du Christ s'adresse à lui. Au moment unique de l'histoire où Christ est mort sur la croix, rien ne s'est passé sur le plan ontologique pour le salut de l'humanité" (77).

L'Evénement, tel que le pense Heidegger, transcende le champ existentiel de l'historicité. Bultmann l'objective d'une certaine manière, en le concevant comme une présence permanente et stable, à l'image de l'événement ontique qu'il éclaire, et en le présupposant à la décision à titre de positum et de critère préalable à la démythologisation. Mais l'Etre désigne moins le dépôt que le Dasein individuel interprète que la tradition à l'intérieur de laquelle il interprète. Il dépasse l'individualisme de l'interpellation et le ponctualisme d'un temps qui l'oblige à réviser continuellement sa position sans l'introduire dans une situation nouvelle. La relecture bultmannienne élimine, d'une part, l'irradiation de la durée continue au profit de l'historicité vécue dans

(77) O. Cullmann, Le mythe dans les écrits du Nouveau Testament, dans Comprendre Bultmann, Paris, Le Seuil, 1970, p. 22.

l'instant de la décision individuelle. Elle néglige, d'autre part, l'exigence d'interprétation fondamentale révélée dans et par le déploiement de cette temporalité originelle. L'Evénement, et non l'existentialité historique de l'action, est à la source de toute analogie parce qu'il représente le foyer intersubjectif de toute interprétation : "Si la parole pose une analogie, c'est que le langage dont elle use, la fonde déjà à son propre niveau" (78).

Nous venons de dégager les six thèmes principaux qui, nous semble-t-il, nous permettent de situer le dict du théologien par rapport à celui de Heidegger. Chez l'un et l'autre, nous trouvons une ligne commune d'inspiration qui procède d'un même souci existentiel et d'une certaine préoccupation critique à l'égard de la métaphysique. Mais ce tracé apparemment homogène se scinde bientôt en deux voies parallèles que justifie une manière différente de poser la transcendance et de l'envisager. Nous pensons que les limites de la relecture théologique tiennent surtout à une négligence à l'endroit de la question de l'Etre. Bultmann qui trouve chez Heidegger les cadres appropriés à son propos s'empresse de les interpréter à la lumière de l'Ecriture. Cadres métaphysiques, posés en dehors d'une critique herméneutique radicale et consacrés du même geste baptiseur qui décrit la courbe du discours théologique occidental. Il nous reste à poursuivre, jusque dans ses retranchements secrets, le dialogue amorcé entre le théologien et le philosophe : comment donc la Parole de Dieu s'adresse-t-elle à cette existence concrète ? Question que nous examinerons en abordant le problème de l'herméneutique et son corollaire, celui de la démythologisation.

---

(78) G.M.M. Cottier, Jésus-Christ et la mythologie, dans Comprendre Bultmann, op. cit., p. 121.

III. LE LANGAGE DE L'EXISTENCE : L'ANALYSE EXISTENTIALE.

A) INTERPRETATION EXISTENTIALE ET RELECTURE EXISTENTIELLE.

La théologie s'épuise à traduire en concepts "appropriés" le dialogue qui s'instaure entre l'être du croyant et la Parole de Dieu. Recourant à Heidegger, R. Bultmann dévoile la structure de cette existence interpellée par la Révélation. Mais qui pourrait dire que le message révélé s'adapte aux requêtes de l'homme, sans distinguer auparavant l'intention qui l'anime et le revêtement mythique qui l'incarne ? L'interprétation existentiale dévoile l'essentiel de l'existence, tandis que le processus de démythologisation restitue l'essentiel de la Parole divine. Double tâche herméneutique qui s'efforce de lever la distance théorique qui sépare la réalité humaine de la Révélation et qui recouvre la tentative de l'homme désireux de s'approprier le contenu de la foi. La démythologisation n'est pas une opération préalable à l'herméneutique ou une activité extrinsèque qui se situe au seuil du credo, mais une exigence de l'existence comme de la croyance, qui se vérifie dans l'acte même de la rencontre.

L'homme saisit la Vérité parce qu'il possède déjà en lui une pré-compréhension (Vor-verständnis) de ce qu'elle est. Il est, dans son être, mis en question par l'Etre et l'interrogation philosophique suit à la trace le chemin des déterminations ontologiques. Le langage de la pensée est de ce fait une traduction toujours imparfaite parce que jamais exhaustive d'un discours existentiel. Telle est sans doute l'intuition secrète de l'argument ontologique, sans cesse travesti et critiqué par la métaphysique de l'identité.

Bultmann transpose dans le langage théologique la problématique heideggérienne. Face à la Parole de Dieu, l'homme n'est pas sourd, puisqu'il en saisit le sens, c'est-à-dire se reconnaît lui-même en elle. Il se cache en lui une structure préalable (Struktur vor) qui lui facilite l'accès au message de la Révélation. La Parole l'interpelle de façon historique : la précompréhension qui établit en lui le relais entre le langage de jadis et celui de maintenant s'avère être ainsi la condition ontologique de son actualité. En visant le message que lui livre l'histoire passée (historisch), l'homme correspond à son histoire présente (geschichtlich) et réalise ainsi son destin. Bultmann dépasse les conclusions de l'analyse existentiale : ce n'est plus au questionnement philosophique de déployer le discours de l'existence, mais à la résolution concrète. Se décider, c'est exercer une reprise du sens profond de l'histoire (geschichtlich) en se rappelant l'appel d'où surgit l'être. Notons une autre différence capitale : la compréhension que nous avons de nous-mêmes dans la foi découle de la grâce divine. L'homme ne se comprend plus dans l'immanence de son discours, mais face à la transcendance d'un Dieu qui lui révèle la direction authentique de son être.

Le théologien attend du philosophe qu'il lui montre le langage naïf dans lequel s'exprime l'être-au-monde. Il ne lui réclame qu'un seul service : exposer "les concepts par lesquels on peut adéquatement parler de l'existence humaine" (79). Or, la réflexion de Heidegger, en raison de la rigueur de sa méthode, lui paraît apte à satisfaire cette requête, car "sa recherche s'accomplit dans une méthode (Methodik), et a pour fil conducteur l'idée d'une philosophie scientifique, telle que Husserl l'a fondée" (80). Evitons d'accuser Bultmann d'escamoter

(79) G.V., t. II, p. 232.

(80) Art. Heidegger, dans Die Religion in Geschichte und Gegenwart, t. II, col. 1687-1688.

la transcendance de la foi en pliant son contenu aux impératifs de la raison. La philosophie se situe au plan formel des structures de l'existence dégagées par l'explicitation phénoménologique ; la foi, au contraire, s'enracine dans ces déterminations pour les dépasser et les accomplir au niveau de la décision. La distinction heideggérienne entre l'existentiel et l'existential intervient ici avec bonheur (81) : le penseur cherche, à partir des situations concrètes, à détecter la condition radicale de l'être-au-monde, voué au souci, livré à l'angoisse et aspiré par la mort (82). Le théologien, par contre, propose une relecture existentielle des existentiaux ou des structures de l'être humain, relecture qui repose essentiellement sur un événement historique et contingent : la Parole de Dieu devenue "chair", qui provoque l'homme à se décider dans la foi (83). Les deux catégories invoquées recouvrent, on l'a déjà remarqué, la distinction blondélienne entre le plan réflexif et le plan ontologique qui paraît être le pivot de la méthode d'immanence : "Blondel s'est efforcé de formaliser même l'action concrète, c'est-à-dire d'en faire la phénoménologie pour mieux introduire à l'ontologie effective" (84).

---

(81) Kerygma und Mythos, Hamburg, Evang. Verlag, t. I, 1951, p. 126 et t. II, 1952, p. 184, n. 201 ; G.V., t. II, p. 213 n.

(82) E.T., p. 30 : "Cependant, l'analytique existentiale a, de son côté, une racine existentielle, c'est-à-dire ontique. Une possibilité d'explorer l'existentialité de l'existence, et donc une possibilité d'aborder une problématique ontologique pourvue d'un fondement satisfaisant, n'est donnée que si l'interrogation philosophique est saisie elle-même existentiellement comme une possibilité d'être de l'être-là existant".

(83) A. Malet note avec justesse : "La Révélation est une possibilité ontique qui est fondée dans une possibilité ontologique" (Mythos et Logos. La pensée de R. Bultmann , op. cit., p. 292).

(84) H. Duméry, Blondel et la Religion. Essai critique sur "La Lettre" de 1896, Paris, P.U.F., 1954, p. 86.

Or, l'analyse de Sein und Zeit s'attache à formaliser l'existence en mettant à jour les existentiaux et s'achève sur le dégagement herméneutique de la problématique ontologique. Elle est "l'élaboration sur un plan purement formel des concepts propres à élucider une réalité qu'elle n'entend ni se donner ni même régir" (85). De même que Blondel a structuré l'action réelle pour découvrir au coeur de son expansion une exigence qui la dépasse, ainsi Bultmann recourt à la formalisation de l'existence, telle que l'a entreprise Heidegger, pour montrer que l'être humain réalise sa destination dans la décision. La réflexion existentiale accompagne le développement (Entfaltung) méthodique de la compréhension de soi-même (Selbstverständnis) donnée avec l'existence (86). L'acte de foi sera donc la reprise existentielle, effectuée selon une orientation nouvelle, de la connaissance de soi.

B) REVELATION ET MEDIATION ONTOLOGIQUE.

Nous venons de délimiter les frontières entre la philosophie et la théologie, à partir du problème posé par l'interprétation théologique de Sein und Zeit. La Révélation surnaturelle assigne à l'existence une autre dimension ou plutôt prolonge, en la complétant, son aperture naturelle. Mais Bultmann se refuse à admettre que déjà, au coeur même du Dasein, se dissimule un appel ou une modalité préparant l'irruption de la grâce. Le vide creusé entre l'existence formalisée et la Révélation postulée dissout toute forme de médiation. Aussi, les existentiaux n'assurent-ils d'autre fonction que celle du conditionnement de la grâce ; loin d'être l'expression d'une invocation transcendante, ils dessinent les conditions de la reprise engendrée par la décision.

(85) R. Marlé, Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament, Paris, 1956, p. 81.

(86) K.M., t. II, p. 193.

Cette lacune aurait pu être comblée si le théologien avait suivi le chemin de la Révélation ontologique, qui nous fournit, semble-t-il, une voie intermédiaire entre l'existence facticielle et la Révélation surnaturelle. L'Etre décrit l'horizon de la transcendance du Dasein et celui de toute rencontre possible. Nous examinerons plus tard ce jeu capital de la médiation ontologique. Bornons-nous à dégager pour l'instant les aspects qui différencient le sens heideggérien de la Révélation et sa signification néo-testamentaire, telle que Bultmann la définit. La Révélation est, pour le philosophe comme pour le théologien, "la manifestation de ce qui est caché, la mise à jour de ce qui est celé" (87). Mais si l'on analyse ses implications, nous voyons qu'elle ne recouvre pas la même réalité. D'abord, le message surnaturel est "la communication d'un savoir grâce à la parole" (88). Définition qui pourrait convenir à l'Etre heideggérien, puisque celui-ci est la source de la vérité comme du langage. Toutefois, la Parole interrogée par le théologien se concentre dans la personne de Jésus-Christ, être concret qui brise le voilement ontologique, Signe qui montre et cache, sans doute, mais Signe ontique. En outre, précise Bultmann, la Révélation est un "événement" (Geschehen) ; là encore, elle n'est pas sans analogie avec l'Etre qui fait irruption dans l'histoire. Néanmoins, la diffluence ontologique ne part d'aucun fait contingent et historique ; condition de possibilité de toute incarnation, elle ne s'incarne jamais elle-même. Bultmann attribue au concept néo-testamentaire un troisième caractère : "Ici la Révélation désigne cette manifestation de choses cachées qui est absolument nécessaire et décisive pour l'homme s'il doit parvenir au "salut", atteindre son être

(87) "Die Aufdeckung von Verhülltem, die Erschliessung von Verborgenem" (voir Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament, dans G.V., t. III, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1960, p. 1) ; F.C., t. II, p. 13.

(88) Ibid.

véritable. Autrement dit, la révélation est la manifestation de Dieu à l'homme..." (89). Or, nous le savons, l'Etre n'est ni Dieu ni l'Autre ; tout au plus est-il le chiffre de sa présence, sa trace ou son sillage. La rencontre de Dieu nous ouvre enfin l'interprétation authentique de nous-mêmes, puisqu'elle enveloppe "une compréhension de l'existence qui en connaît la limitation et qui veut la briser" (90). La grâce ne détruit pas la contingence de l'homme mais la dépasse : elle annonce, en l'anticipant, la victoire sur la mort. Par contre, l'Etre qui révèle au Dasein la racine de son ipséité décrit l'orbe de la finitude originelle : c'est toujours lui qui se projette dans l'être-au-monde et dans l'être-pour-la-mort. L'authenticité caractérise donc l'attitude de quiconque assume ses limites sans pouvoir s'en délivrer.

IV. LE LANGAGE DE LA PAROLE DE DIEU :

LA DEMYTHOLOGISATION.

A) LE DOUBLE CRITERE.

L'homme est accordé dans son être au message de Dieu, en vertu d'une précompréhension (Struktur vor) qui le dispose à l'accueillir (91). Mais la Parole de foi revêt une forme historique, concrète et culturellement définie, qui obscurcit, sinon occulte la signification essentielle dont elle est porteuse. C'est à ce point que se pose inévitablement le problème de la démythologisa-

---

(89) Ibid., p. 2 : "Offenbarung ist hier die Erschliessung Gottes für den Menschen", F.C., t. II, p. 14.

(90) Ibid., p. 3 : "Ein Daseinsverständnis, das um die Begrenztheit des Daseins weiss und sich sprengen will", F.C., t. II, p. 15.

(91) E.T., p. 48-57.

tion. La précompréhension ontologique s'exerce toujours grâce à la médiation d'une formulation ontique, rendue possible par l'explicitation (Struktur als) du discours (92). Il convient donc de distinguer la visée et la matière du langage. L'une englobe l'interprétation de soi (Verstehen) à laquelle nous convie la Parole ; l'autre recouvre les concepts, les mots et les images qui traduisent son contenu. Or, la critique démythologisante cherche à désimpliquer le plan du "quid" et celui du "quomodo", pour que le théologien croyant perçoive, sous les formes variées et contingentes de son discours, l'originalité étonnante de la Révélation.

Le revêtement mythique, en effet, trahit autant qu'il traduit. L'homme contemporain, rompu aux exigences de la mentalité scientifique, est tenté de vouer aux gémonies de l'incompréhensible le langage mythique de l'évangile. Bultmann se complaît à insister sur la distance qui sépare la mentalité moderne et la mentalité néo-testamentaire. Faisons donc la part du relatif et du contingent, si nous voulons sauvegarder la "vraie" nature de la foi. Derrière les miracles (Mirakel) merveilleux qui objectivent et mythologisent l'action de Dieu, risquons-nous à déchiffrer le miracle authentique (Wunder) qui nous interpelle.

La démythologisation procède d'une double exigence : celle du langage de l'existence et celle de l'annonce du kérygme lui-même. L'interprétation existentiale démytho-logise, puisqu'elle restitue l'être humain à lui-même à l'encontre de toute surdétermination mythique et objectivante. Mais le critère principal réside dans la foi. D'une part, celle-ci n'est de soi liée à aucune image ; par conséquent, nul ne saurait forcer le croyant à cautionner aveuglément une représentation dont son

---

(92) Ibid., p. 195 sq.

comportement n'aurait nul souci. La foi n'entraîne aucune aliénation de l'intelligence, aucune proclamation d'un "credo" qui défierait toute évidence intellectuelle acquise par la science. Elle inclut, au contraire, un appel à la libération, si bien que la démythologisation est la réponse à une requête de la liberté chrétienne. Confondre la reconnaissance chrétienne avec l'affirmation d'une vision du monde, quelle qu'elle soit, n'est-ce pas rabaisser la foi au niveau des oeuvres et supposer que nous parvenions jusqu'à Dieu en nous appuyant sur la force de nos propres représentations (93) ?

> "Une acceptation aveugle de la mythologie néo-testamentaire serait décision arbitraire (Willkür) ; et présenter pareille exigence comme une exigence de foi serait rabaisser celle-ci au niveau des oeuvres... Se soumettre à cette exigence serait accomplir par la force un sacrificium intellectus, et celui qui s'y emploierait serait singulièrement divisé en lui-même et demeurerait dans le mensonge. Il affirmerait, en effet, pour sa foi et sa religion une image du monde qu'il nierait par ailleurs dans sa vie" (94).

L'acte de foi authentique déclenche, comme une onde, le processus de démytho-logisation, puisque, ne reposant sur aucun "logos" humain, il s'accomplit dans l'écoute du

---

(93) J., p. 243 : "En fait, la démythologisation est une tâche parallèle à celle accomplie par Paul et Luther dans leur doctrine de justification par la foi seule sans les oeuvres de la foi. Plus précisément, la démythologisation est l'application radicale de la doctrine de la justification par la foi au domaine de la connaissance et de la pensée. Comme cette doctrine, la démythologisation détruit tout désir de sécurité. Il n'existe aucune différence entre la sécurité qui repose sur les bonnes oeuvres et la sécurité bâtie sur le savoir objectivant. L'homme qui veut croire en Dieu doit savoir qu'il ne dispose de rien sur quoi il puisse fonder sa foi, qu'il est pour ainsi dire suspendu dans le vide".

(94) K.M., t. I, p. 67.

"Logos" divin. Ce qui revient à dire qu'il opère instantanément le passage du mythe au symbole. Ainsi, le théologoumène ne s'éclaire pas à son niveau propre, il reçoit sa signifiance d'un kérygme déjà constitué et éprouvé dans l'obéissance. La foi n'a nul besoin des oeuvres et l'idée comme le mythe est bien ouvrage humain. La critique bultmannienne nous propose une révision moderne du procès luthérien de l'oeuvre. Reconnaissons donc que notre aveuglement, base de notre créance accordée à un certain type de langage, nous pousse à disposer inconsidérément de tout : de Dieu comme de nous-mêmes (95).

B) L'HORIZON DE LA PROBLEMATIQUE.

Bultmann n'est pas le premier à entamer le procès du mythe. Sans faire ici l'historique de ce débat, signalons-en cependant les grandes étapes, afin de mieux apprécier l'originalité de ce projet (96). Les premiers travaux à ce sujet relèvent de la philologie : entre 1763 et 1807, C.G. Heyne montre que la pensée mythologique n'est qu'une époque du développement de l'esprit humain. En 1779, dans son ouvrage Urgeschichte, son élève J.G. Eichhorn applique à l'exégèse le concept de mythe : les travaux de J.Ph. Gabler, son disciple, ceux de Corrodi, de Hezel se siruent dans la même perspective. Les deux

---

(95) Voir préface de P. Ricoeur dans J., p. 19 : "Le mythe n'exprime pas la projection de la puissance humaine dans un au-delà fictif, mais bien plutôt la mainmise que l'homme opère, par le moyen de l'objectivation et de la mondanisation, sur son origine et sur sa fin" ; p. 20 : le Nouveau Testament "annonce la réduction des images qui lui servent de véhicule".

(96) Voir l'étude de Hartlich et Sachs, intitulée Der Ursprung des Mythosbegriffes in der modernen Bibelwissenschaft, Tübingen, 1952. Bultmann accepte les définitions du mythe proposées par ces deux exégètes qui comptent parmi ses disciples (I.N., p. 187).

ouvrages de G.L. Bauer (1755-1806) : Projet d'herméneutique de l'Ancien et du Nouveau Testament (1799) et Mythologie hébraïque de l'Ancien et du Nouveau Testament (1802) résument les thèses principales de la "mythische Schule". En 1835, l'exégète Fr. Strauss applique le principe à la vie de Jésus (Vie de Jésus). En se référant à la terminologie hégelienne, il conçoit la relation du mythe à la réalité à l'image de celle qui unit la repréentation (Vorstellung) au concept (Begriff). Les études ultérieures, en particulier celles de W. de Wett (1780-1848), mettent en lumière la signification positive du mythe comme mode privilégié d'expression de la vie religieuse (die Ausdruckskategorie des religiösen Lebens). Schelling approfondit cette conclusion : le mythe n'est pas le fruit mais la source même de l'objectivation où s'alimente la pensée. La philosophie n'est-elle pas un poème sans fiction dont le sujet est la création du monde par Dieu et de Dieu dans le monde ?

Nous décelons, à travers cette brève évocation historique, une double orientation : l'une qui se réclame de Schelling - Heidegger se situe dans cette ligne - et qui place le mythe à la racine même de la pensée. Ici, le mot d'ordre n'est pas la démythisation, mais la transmythisation. L'autre, plutôt issue de Kant - et Bultmann en dépend -, assimile mythologie et objectivation : la tâche qui s'impose alors à l'herméneute sera de détruire l'illusion objective pour dégager le sens qu'elle travestit.

Encore convient-il de préciser que ce second courant se fragmente en diverses tendances. Si le mythe, comme le pense l'exégèse allégorique, est une image porteuse d'un message spirituel, on verra en lui une projection de la vie intérieure. Si, à la suite de Harnack et de l'école libérale, on le rejette en l'identifiant à une pieuse légende, on cherchera à en extraire le noyau religieux intemporel qu'il recèle. Si on en fait un sym-

bole religieux relevant d'une culture particulière, on verra en lui, comme Troeltsch, la clef de lecture d'une mentalité religieuse particulière.

Tout autre est la conception de Bultmann. Comme l'a souligné Ricoeur (97), le mythe tient chez lui la même place que l'illusion transcendantale chez Kant : il enveloppe, en effet, la représentation (Vorstellung) ou l'objectivation d'une réalité nouménale transcendante. Téméraire illusion, puisque la pensée croit disposer de l'au-delà en tentant d'en maîtriser la figure. Kant a dénoncé ce jeu trompeur de la raison : Dieu, le Tout Autre, est sans cesse conçu en termes objectifs et intramondains. Mais la représentation n'est pas normative, puisqu'elle procède d'une stratification de l'idée. C'est pourquoi l'impératif catégorique relaie l'intuition qui fait défaut : l'action va combler la distance que le mythe a la prétention de réduire. Ainsi, la démythologisation prépare chez Bultmann la décision, qui est une sorte de transcription existentiale du devoir moral. L'existence humaine dépouillée de tout maquillage mythologique, livrée à sa propre nudité, s'avance dans le désert vers le futur de Dieu qui la revendique.

Contrairement à la pensée de Kant, la démythologisation n'est pas soumise à l'exigence impérieuse de l'esprit critique : elle trouve son impulsion et sa justification dans l'expérience croyante d'abord. L'objet de la foi transcende le dire mythologique, puisqu'il en détermine le fondement et qu'il découle du don gratuit de Dieu. La Parole révélée désigne ce que l'homme croit parce qu'elle est d'abord ce qui le fait croire. Pour Bultmann, il existe un positum de la foi qui échappe à toute destruction et qui trouve une expression non mytho-

(97) Préface, J., p. 22.

logique dans les notions d'Acte, de Parole et de Futur de Dieu (98).

Qu'est-ce en définitive le mythe pour Bultmann ? Une image intra-mondaine à travers laquelle je prétends disposer de ce qui est inobjectivable : "Est mythique le mode de représentation dans lequel ce qui n'est pas du monde (das Unweltliche), le divin, apparaît comme étant du monde, comme humain, l'au-delà comme un ici-bas, selon lequel par exemple la transcendance de Dieu est pensée comme éloignement spatial ; un mode de représentation en vertu duquel le culte est compris comme une action communiquant par des moyens matériels des forces qui ne sont pas matérielles. Il ne s'agit donc pas du mythe au sens moderne du mot, où celui-ei ne signifie rien de plus qu'idéologie" (99). Il convient en réalité de distinguer les mythes étiologiques qui cautionnent une vision primitive du monde et les mythes existentiaux qui enveloppent une certaine compréhension déterminée de l'existence humaine (100). Mais quelle que soit sa visée,

---

(98) Voir J., p. 225-244.

(99) K.M., t. I, p. 22, n° 2. Bultmann assimile le mythe et l'image du monde (Weltbild) propre à l'époque et au milieu du Nouveau Testament. K. Jaspers critique cette identification en rattachant le mythe au langage symbolique (Wahrheit und Unheil der Bultmannschen Entmythologisierung, trad. dans Etudes théologiques et religieuses, 1954). Alors que le théologien voit dans le langage mythique l'expression tronquée d'une intention existentielle et d'une foi spontanée qui utilise les représentations culturelles dont elle dispose, le philosophe considère que la mythologie parle le langage d'une transcendance extérieure au christianisme.

(100) A propos du problème de la démythologisation, dans A. Malet, Seghers, op. cit., p. 132 ; cf. K.M., t. I, p. 22-23 : "Ce n'est pas sur son contenu représentatif (Vorstellungsgehalt) que la mythologie du Nouveau Testament doit être examinée, mais sur l'intelligence de l'existence (Existenzverständnis) qui s'exprime à travers les représentations".

toute mythologie "objective de façon naïve l'Au-delà en en deça en tant que, contre son intention véritable, elle présente le Transcendant comme une intensification quantitative du pouvoir humain" (101) . Elle orchestre donc une chute du plan existential au plan objectif et, comme la foi s'adresse à l'existence, elle traduit une retombée de la croyance au niveau du savoir (102). Dire que la démythologisation est une exigence de l'existence ou de la foi, c'est en définitive la même chose. La reconnaissance de Dieu passe par la reconnaissance de soi.

C) LA DEMYTHOLOGISATION ET LE DEPASSEMENT DE LA METAPHYSIQUE.

Après avoir exposé le projet bultmannien de démythologisation, nous nous proposons d'en marquer les limites par rapport à la philosophie heideggérienne qui, nous semble-t-il, repose sur une déconstruction radicale de nos concepts. Bultmann aurait gagné non seulement à considérer le renversement de la perspective métaphysique, mais surtout la restauration ontologique dont le projet inspire et oriente l'analyse existentiale. Nous ferons une triple remarque d'ordre critique touchant l'extension, la signification et les présupposés de son entreprise.

Le modèle normatif qui commande le décryptage des mythes est, selon Bultmann, le schème scientifique

---

(101) Ibid., p. 133.

(102) Selon Bultmann, le mythe peut jouer à un triple niveau : à celui de la science primitive (mythe étiologique), à celui de l'existence (signification existentielle du mythe), enfin à celui de la foi (signification théologique du mythe).

"cause-effet". "Il est bien vrai, écrit-il, que la démythologisation considère la vision moderne du monde comme un critère" (103). Démythologiser équivaut donc à remplacer une image culturelle du monde, jugée mythique, par une autre image culturelle, qualifiée de scientifique. Mais nous savons que, selon Heidegger, la mentalité "économique" qui se profile déjà à l'horizon de la pensée cartésienne achève la métaphysique et tombe, par conséquent, sous le coup de cette destruction qui affecte l'ensemble de la philosophie occidentale. Le logos conceptuel n'est pas un point de référence : il est, au contraire, ce mythe pernicieux qui nous masque le Logos de l'Etre et qu'il nous faut d'abord relativiser.

La destruction bultmannienne cherche à dégager la signification profonde des représentations mythologiques (104). Elle présuppose qu'il existe une essence de la foi qui résiste à la démythologisation parce qu'elle échappe à la visée de l'interprétation (105). Nous pouvons ainsi parler validement de l'Acte de Dieu sans craindre de retomber dans les pièges de l'image. D'abord, parce que "le langage du mythe perd son sens mythologique lorsqu'il sert à exprimer la foi" (106). Il s'ensuit que la signification profonde des symboles et des images

---

(103) J., p. 231.

(104) Ibid., p. 192.

(105) Ce présupposé est commun à l'école protestante libérale. Il inspire le programme de la démythologisation comme le remarque avec justesse J. Dillenberger : "Das Programm der Entmythologisierung oder der neuen Hermeneutik gehört, ob man es nun auf biblische oder theologische Dokumente anwendet, zu dem liberal-protestantischen Versuch, einen Kern freizulegen. Ein solcher Kern existiert jedoch nie für sich selbst ; denn was sich etwa dafür ausgibt, wäre überhaupt kein Kern, sondern ein neuer Satz, der seinerseits hermeneutisches Bemühen fordert" (Zur Ausweitung des Neuen Testaments, dans Die neue Hermeneutik, Zürich, Zwingli Verlag, "Neuland in der Theologie", Bd. I, 1964, p. 196).

(106) J., p. 230.

peut et doit être formulée sans le secours de la mythologie. Ensuite, parler de Dieu comme Acte ne signifie pas établir un discours "sur" Dieu, mais se sentir soi-même interpellé par Dieu, engagé dans une rencontre existentielle. Il reste, concède Bultmann, que ce genre de langage soit "une manière de parler analogique" (107), puisque "lorsque nous parlons ainsi de Dieu comme Acte, nous saisissons l'action de Dieu comme une action analogue à toutes celles qui s'accomplissent parmi les hommes" (108). Un tel discours n'est pas un énoncé cosmologique ou logique, mais une confession personnelle. Et le théologien de conclure : "Non seulement nous sommes justifiés de parler ainsi, mais nous le devons, puisque nous ne parlons pas ici d'une idée de Dieu, mais de Dieu lui-même" (109).

Le mythe objective la réalité transcendante en l'enfermant dans une image, tandis que le langage de la foi, fondé sur l'analogie existentielle, vise la réalité directement sans faire appel à la médiation de l'image. Mais pourquoi la Parole n'est-elle plus mythologique dès qu'elle engage l'existence personnelle ? On ne saurait le dire. Le mythe, loin de contredire l'analogie, en découvre la source. Il n'y a pas en l'homme une double modalité de l'expression : l'une mythique, parce que reposant sur des images et des symboles, l'autre "réelle", parce que enracinée dans l'expérience existentielle. La notion bultmannienne du mythe nous apparaît ainsi trop étroite : tout discours humain ne reste-t-il pas mythologique ? Il n'existe pas de résidu non-mythique que le langage "objectif" pourrait atteindre, à moins de suspendre indûment la visée interprétative de la parole par peur de détériorer le statut supra-objectif du donné révélé. A cet égard, l'entreprise de démythologisation manque d'audace malgré

---

(107) Ibid., p. 231.

(108) Ibid.

(109) Ibid.

les apparences. Elle présuppose, en effet, "que le langage mythologique, transformé en langage symbolique par l'usage qu'en fait la foi, s'interprète à partir et en fonction du kérygme déjà constitué et connu par ailleurs" (110).

S'il nous est possible de démythologiser, il nous est, par contre, impossible de "démythiser" (111). Telle est la leçon essentielle de la démarche heideggérienne. L'interprétation proposée dans Sein und Zeit est une démytho-logisation en acte, qui extrait le véritable logos existentiel, enfoui sous les strates de la conceptualité métaphysique. Mais cette déconstruction critique, loin d'opérer une strangulation du mythe, justifie la fonction irremplaçable de celui-ci, en découvrant la structuration symbolique de la question de l'Etre. L'ontologie heideggérienne englobe précisément la recherche d'un langage mythique qui coïncide avec celui de l'existence, à l'encontre de la revendication objectivante de la logique. Aussi le mythe ne provoque-t-il pas cette chute fatale du plan existential au plan objectif dont parle Bultmann : il évoque un signe, l'indice d'un appel, puisqu'il épouse le processus de dévoilement et de voilement de l'Etre. Il ne désigne pas l'expression figée du Transcendant, mais la parole dynamique de la transcendance. Comme l'Etre, il annonce en dissimulant. La relecture heideggérienne de la méta-physique rebondit, sur le

---

(110) G.M.M. Cottier, Jésus-Christ et la mythologie, dans Comprendre Bultmann, op. cit., p. 117.

(111) Démythologiser consiste à extraire le véritable "logos" du mythe. La démythisation est une entreprise plus radicale qui cherche à éliminer du logos lui-même tout recours au mythe. Cette double opération se distingue de la démystification pratiquée par les "maîtres du soupçon" : ceux-ci ne s'en prennent pas à notre représentation inadéquate de l'au-delà, mais à la réalité même du transcendant qui provient d'une projection symbolique de notre conscience malheureuse.

"tympan" de mythes irréductibles : l'Etre, le Temps, le Néant, le Silence, l'anfracture du Monde, le cercle herméneutique, le carré sacral... Et le langage poétique n'est que l'épanouissement du Logos u-topique de l'Etre, impliqué dans le discours existential lui-même. La formalisation de l'existence fournit au théologien le critère de la démythisation, alors qu'elle indique au philosophe la voie vers une récupération authentique du mythe qui abrite la voix de l'Etre.

La démythologisation, avons-nous dit, n'aboutit pas à la démythisation - il n'existe pas de langage non-mythique - mais à la transmythisation - il est toujours possible d'établir un langage mythique plus adéquat à la réalité visée et à la mentalité culturelle de l'époque -. K. Rahner, en s'appuyant sur la distinction kantienne (et métaphysique) de la pensée (denken) et de la représentation (vorstellen), remarque :

> "L'homme peut reconnaître l'inadéquation de tels concepts dans lesquels l'élément de représentation est emprunté, comme facteur auxiliaire, à une chose autre que celle qui est pensée par le concept. Il peut donc critiquer et modifier cet élément. Non pas en le supprimant et en obtenant ainsi un "pur" concept de la chose elle-même qui est situé au-delà de la représentation ; mais en changeant sa représentation et en visant, de différents points de vue, ce qui n'est pas en soi représentable, mais reste pensable. Il éclaire ainsi le point de vue où l'image particulière ne sont qu'image et que représentation, sans valoir simplement comme telles, de la chose visée elle-même" (112).

Définie de façon positive, la démythisation recouvre la méthode laborieuse de la théologie qui cherche à ajuster au dict métaphysique ses propres représentations et images.

---

(112) Ecrits théologiques, Paris, Desclée de Brouwer, 1966, t. IV, p. 79-80.

Travail sans cesse remis, puisque le résidu non-mythique de la foi est toujours atteint à travers la visée contingente et historique du mythe. Il est tout aussi impossible de maîtriser le "pensé" pur que de prendre la mesure de l'habitation extatique de la Vérité :

> "Cette critique des schèmes représentatifs, poursuit K. Rahner, sera toujours inachevée. Car quelque chose ne peut jamais être pensé qu'avec l'aide d'autres "représentations". La "critique" présente donc en elle une inadéquation avec l'objet aussi bien que la formule "critiquée". En de nombreux cas théologiques, il sera absolument impossible de dire où cesse exactement la chose pensée et où commence la "simple" image. En de tels cas, le chrétien croyant et le théologien devront en théologie, et avant tout dans la prédication, s'en tenir à la manière de parler habituelle de l'Ecriture et de la Tradition. En effet, ils savent qu'ils possèdent là une image garantie qui laisse voir exactement la chose elle-même, bien que le discernement des deux éléments ne réussisse pas parfaitement. Il y a évidemment des concepts dont l'élément représentatif est si profondément lié à la nature humaine et en même temps si objectivement inévitable que ces concepts, une fois trouvés, ne peuvent pas vraiment être remplacés par de meilleurs" (113).

Résumons-nous : la représentation théologique, sollicitée par une perpétuelle remise en question, réalise un équilibre précaire entre la mentalité du croyant et la Parole poétique de la Révélation ; cependant, nous trouvons des cas où l'image fait tellement corps avec le concept, où le mythe est si profondément attaché à la réalité qu'il signifie, que le théologien s'en remettra à la manière traditionnelle - scripturaire - de parler, sans pour autant oublier la relativité de sa propre visée.

---

(113) Ibid.

A la lumière des considérations précédentes, nous comprenons qu'il est aléatoire de définir le mythe en prenant pour centre de référence la pensée scientifique moderne. Le modèle logique n'est, selon Heidegger, qu'une des figures possibles de l'Etre, le niveau le plus bas d'un ordre ; c'est à lui que se raccrochent ces "mythes" sclérosés dont se repaît la métaphysique. La prétendue coupure qui existe entre pensée "primitive" et pensée "évoluée" mesure les écarts rationnels (114). Corrigeant ses vues antérieures, Lévy-Bruhl a montré, dans ses Carnets posthumes, qu'on ne pouvait tuer le mythe sans renoncer à l'exercice même de la rationalité. Thèse que Levi-Strauss défendra et illustrera avec bonheur en dégageant la "logique" spécifique à la pensée mythique. La problématique d'une démythologisation parfaite procède elle-même du "mythe", tel que l'envisage Bultmann. Les symboles viennent de trop loin : "Ils font partie de l'être humain et il est impossible de ne pas les retrouver en n'importe quelle situation essentielle de l'homme en Cosmos" (115).

La mythologie, inhérente à la structure même du logos, exprime le degré le plus profond et le plus fécond de la rationalité. En plaçant la source de l'activité spirituelle dans l'imagination transcendantale, Kant a posé le principe de la réflexion symbolique. Heidegger, transcrivant cette perspective au plan existentiel, définit le Dasein comme étant l'espace du jeu de la "quaternité" (116). L'exploration mythologique est nécessaire,

---

(114) H. Bergson, Les deux sources de la morale et de la religion, Paris, P.U.F., p. 106 sq.

(115) M. Eliade, Images et symboles. Essai sur le symbolisme magico-religieux, Paris, Gallimard-N.R.F., 1952, p. 11 sq.

(116) La "quaternité" est l'expression mythique que Heidegger emploie pour définir l'éclaircie de l'Etre. L'entre-deux de la différence ontologique est un entre-quatre, le carrefour où se rassemblent le ciel, la terre, les divins et les mortels. Ce qui signifie que le langage de l'Etre (différence ontologique), interdisant l'accès à l'expérience du Transcendant, doit se convertir en langage mythique (quaternité). Voir E.C., p. 180 sq., p. 202 sq. et Z.S., p. 31.

puisque la représentation symbolique est enracinée dans la constitution ontologique de l'être-là. Ce qui est contingent, c'est le privilège ontique accordé à telle ou telle image particulière : "C'est pourquoi, écrit H. Duméry, en marquant la transcendance de la visée religieuse sur ses expressions, on doit continuer à estimer celles-ci, non pas accidentelles, mais essentielles ; contingentes selon l'événement, elles sont nécessaires selon la structure. Seules seraient à répudier les expressions infidèles à la visée ou la menaçant d'échec. En sorte qu'il conviendrait de rejeter, non pas le mythe employé et dépassé en direction de la Transcendance, mais le mythe qu'on révère pour soi-même, qu'on objective et qu'on idolâtre. Au reste, vouloir supprimer tous les mythes, tous les schèmes, serait un jeu de dupes. La démythisation réintroduit sous d'autres formes ce qu'elle élimine. La conscience n'agit qu'en s'exprimant, qu'en se projetant au double niveau de la notion et de l'image, de la catégorie et du schème. Refuser son exercice, c'est la refuser elle-même" (117). En termes heideggériens, nous dirons que l'être-au-monde n'entrevoit le monde de la présence qu'au travers des éléments représentatifs relevant du mythe et procédant de la capacité symbolique de la pensée.

La démythologisation - qui transgresse l'être-au-monde - repose sur l'assimilation (mythique) de l'homme à l'animal raisonnable. Le mythe n'objective pas sans dés-objectiver en même temps. Le travail critique est immanent à la visée symbolique, qui porte en elle-même la conscience implicite de sa relativité, puisqu'elle ne prétend pas circonscrire le donné, mais l'aborder selon un certain angle déterminé. C'est le langage logique qui est tyrannique : il s'impose de lui-même, cherchant à

---

(117) H. Duméry, Remarques critiques sur le projet bultmannien de la démythisation, dans Revue de métaphysique et de morale, 1954, t. 59, p. 442.

dominer l'objet en schématisant son apparence. Le mythe est l'intelligence de la raison qui prend peu à peu du recul vis-à-vis de ses propres représentations. Fidèle à l'entendement, le réflexion conceptuelle est incapable de distancer ses propres figures où elle ne se reconnaît qu'en se faisant violence.

La "Kehre" heideggérienne implique une tentative de démythologisation plus radicale puisqu'elle force la pensée à refuser les fausses images de l'Absolu et à renoncer à toute oeuvre d'absolutisation. Elle réfute les mystiques de l'intuition qui croient posséder l'objet au moyen de l'"eidos". Mais en refusant d'idolâtrer la représentation, elle libère le mythe fondamental qui conditionne l'éclaircie interprétante de l'ex-sistence : l'Etre. Le néant qui dès lors s'ouvre sous les pas de l'homme n'est pas vide comme la mort, il est peuplé des dieux lustraux de la vie. Les traces célestes - telles que Hölderlin par exemple les a perçues - tissent la face aliénée de l'Etre dont elles sont la projection poétique totale. Le mythe n'est donc plus une dégradation de l'interprétation existentiale mais son aboutissement, son code secret, son principe et sa fin. Intermédiaire entre la conceptualité logique objectivée et la Présence eschatologique différée de l'Etre, il est un signe qui montre et cache à la fois la signature de l'inobjectivable, son "incarnation". Nous percevons dès lors le lien indestructible qui unit le mythe à l'apophase : dès que la transcendance est comprise, selon les catégories empruntées à l'espace - comme l'attribut du plus haut Etant par exemple - le mythe devient une imagerie périmée qu'il convient d'écarter à tout prix. Si, au contraire, elle règle une expansion dont le terme lui échappe, elle trouve, dans cette figure, le mode privilégié de son expres-

sion (118). S'il est une démythologisation nécessaire et légitime, elle doit s'employer à soustraire le discours mythologique à la loi de la représentation spatiale pour le replonger dans la sphère du temps et de l'histoire.

Concluons ces réflexions en relevant une dernière critique qui dénonce le présupposé sous-jacent à la requête démythologisante : la distinction entre l'intention et la forme. Bultmann qui pourtant rejette tout objectivisme de la foi démythise comme si le mystère était un donné transcendant, pouvant être "abstrait" de son conditionnement historique et concret. La réflexion structurale nous apprend que la mythologie est le point de cristallisation de toute une mentalité, livrée à l'inventaire archéologique. Le théologien n'est-il pas victime de son impatience dogmatique, lorsqu'il dissout le mythe dans la clarté eschatologique ? En fait, il est difficile de séparer le véhicule imagé de sa fin intentionnelle : "Ce qu'il faut, c'est prendre l'idée ou le mythe comme supports fonctionnels d'une visée, comme normative ou comme symbolique d'une expérience spirituelle" (119). Vouloir démythiser à tout prix, c'est croire à

---

(118) Voir H. Duméry, op. cit., p. 447 : "Mais le philosophe de la religion pourrait expliquer, me semble-t-il, d'une part, que la transcendance est un schème, un index, une hausse de visée, non un attribut ou un prédicat dont Dieu serait directement le sujet ; d'autre part, que s'il est légitime d'exiger la mise en forme de toute démarche qui aboutit à saisir l'Unité ou la Liberté pure comme terme d'une intentionnalité trop riche pour s'enclore dans l'immanence des valeurs déterminées, il l'est moins de ramener Dieu à une idée homogène aux autres, à une détermination suprême. Si Dieu existe, il ne peut être que l'Un rigoureusement simple, dépouillé de toute détermination, énergie pure, spontanéité parfaite, aséité... C'est pourquoi, d'ailleurs, la démonstration de Dieu doit être, non pas formelle ni positive, mais intentionnelle, active et négative (apophatique)".

(119) Ibid., p. 440-441.

la Parousie en faisant fi de l'incarnation. On n'insistera jamais assez sur ce point : la mythologie est la traduction, au plan littéraire, de l'enracinement humain de la Révélation. Le kérygme est nécessairement anthropomorphique : il n'annonce pas une Parole désincarnée, un message supra-historique que chacun peut s'approprier de façon intacte. Il est déjà l'expression concentrée d'une foi, l'interprétation culturelle d'une expérience spirituelle, la trace historique d'un événement. L'enveloppe contingente du message chrétien fait donc elle aussi intégralement partie de son centre (120). La Révélation, en effet, n'est pas un contenu que l'on accueille après en avoir formulé l'essentiel : la manière même de s'approprier celui-ci structure la Révélation. Au-delà de la distinction abstraite de l'intention et de la forme, surgit la Parole vivante qui réconcilie en elle la vérité et le mythe :

> "Ce qui pour l'exégète théologien est décisif, ce n'est pas l'intention des témoins bibliques, mais c'est leur parole ; peut-être celle-ci veut-elle être, peut-elle être et est-elle effectivement un témoignage sans qu'on en détache (ainsi) des intentions" (121).

Les mythes étiologiques dont parle Bultmann représentent tout au plus des obstacles éthérés à l'accueil de la foi. Le lecteur averti fait spontanément le partage entre ce qui est vision du monde ou genre apocalyptique et ce qui est le message qui interpelle son existence. Si nous envisageons les mythes existentiaux, nous pensons que s'exerce au niveau de la psychologie du croyant une critique spontanée. Nous trouvons, en effet, au plan même du

---

(120) Voir à ce sujet K. Barth, Rudolf Bultmann, un essai pour le comprendre, dans Comprendre Bultmann, op. cit., p. 165-166.

(121) H. Ott, Geschichte und Heilsgeschichte in der Theologie Rudolf Bultmanns, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1955, p. 180.

Nouveau Testament, une démythologisation objective, puisque le texte recourt à plusieurs symboles, à plusieurs chiffres et images, pour traduire le même événement historique. Trop étroite lorsqu'elle oppose ces figures à la pensée scientifique contemporaine, la méthode bultmannienne est trop large quand elle prétend les découvrir dans le Nouveau Testament. Entre la relation d'un événement qui repose sur un fait déterminé et le récit mythique qui de soi n'implique aucune référence précise au passé, nous trouvons, par exemple, la légende, interprétation enjolivée ou amplification épique d'une geste historique. Bultmann, qui n'utilise pas cette dernière catégorie - et bien d'autres, telle l'allégorie - court-circuite la dimension temporelle au nom de l'urgence eschatologique. D'où ses conclusions paradoxales sur la Résurrection du Christ : Jésus n'a pas besoin de ressusciter pour être le Ressuscité et le Seigneur. Mais la glorification du Christ est-elle purement un mythe ou un fait que l'évangile nous raconte de façon légendaire ?

Les mythes qui rendent l'homme moderne sourd à la Parole divine ne sont pas à chercher du côté du message révélé, mais du côté de l'existence humaine. Comme l'a montré Heidegger, c'est la subjectivité moderne qui est la proie des mythes, de la propagande et des idéologies. Il convient donc d'inverser la perspective bultmannienne pour "détruire" ces fausses images et représentations qui nous empêchent d'écouter le Logos. L'analyse existentiale se présente alors comme une entreprise de purification qui nous prépare à correspondre (entsprechen) à l'appel méta-phorique de l'Etre, qui nous revendique (ansprechen) symboliquement : "Ne m'écoutez pas, moi, le mortel qui vous parle ; mais soyez attentifs à la Pose recueillante ; commencez par lui appartenir, alors vous entendrez à proprement parler" (122).

---

(122) Fragment B 50 d'Héraclite, cité et commenté par Heidegger dans E.C., p. 273 sq.

V. LA RENCONTRE DE L'EXISTENCE ET DE LA PAROLE DE DIEU : L'HERMENEUTIQUE.

"La démythologisation est une méthode herméneutique" (123), qui dispose l'existence à se laisser aborder par la Parole de Dieu. Mais elle ne recouvre pas toute l'herméneutique dont elle n'est qu'une illustration particulière. Commencons par marquer le caractère spécifique de l'entreprise de Bultmann par rapport aux essais antérieurs (124).

A) EXEGESE ET THEOLOGIE.

A Dilthey revient le mérite d'avoir rompu avec l'herméneutique formelle d'Aristote, toute entière orientée vers l'analyse philologique et grammaticale. Si interpréter, ce n'est pas "dire quelque chose de quelque chose" (125), mais décrypter les "expressions de la vie fixées de façon durable" (126), l'herméneutique caractérise la technologie de la compréhension des significations figées dans la lettre du texte. L'écriture condense, série et ordonne dans l'espace sémantique un témoignage vécu.

---

(123) J., p. 213.

(124) Pour un aperçu général sur le problème de l'herméneutique, voir l'excellent petit ouvrage de R. Marlé, Le problème théologique de l'herméneutique, Paris, édit. de l'Orante, 1963.

(125) P. Ricoeur, De l'interprétation, essai sur Freud, Paris, édit. du Seuil, 1965, p. 31 sq.

(126) Dilthey, Die Entstehung der Hermeneutik, 1924, 5ème vol., p. 319. Sur l'herméneutique selon Dilthey, voir J. Wach, Das Verstehen, I-III, Leipzig, 1926-1933 et Ch. Hartlich et W. Sachs : Der Ursprung des Mythosbegriffes in der modernen Bibelwissenschaft, Tübingen, 1952.

Le travail de l'interprète cherche donc à retrouver dans un document l'élan qui a présidé à son élaboration. On comprend qu'à la limite, l'exégète puisse acquérir une compréhension de l'écrit plus exhaustive et plus parfaite que celle qu'en a eue l'auteur.

Bultmann ne rejette pas cette orientation féconde, mais il pense que "la vie n'est pas la seule chose à laquelle puisse s'arrêter l'interprétation" (127). Il invite l'exégète à se soumettre au texte, selon le mot de Schleiermacher. Mais convient-il pour cela d'explorer le processus de la production littéraire elle-même (128) ? Interpréter équivaut alors à entreprendre la genèse scrupuleuse de l'oeuvre. La perspective de Schleiermacher en reste cependant au plan psychologique et le détour grammatical n'a de sens qu'en référence au but poursuivi. C'est pourquoi Bultmann juge cette voie difficilement praticable (129). Pour que l'exégète puisse ressaisir la forme intérieure de l'oeuvre à travers sa figure extérieure, il devrait se métamorphoser en "une sorte d'écriteau blanc sur lequel se projetterait malgré l'écart des siècles la psychologie de l'auteur" (130). Pareille neutralité, avouons-le, est un seuil bien difficile à franchir. Il est impossible, en effet, de s'abstraire de ses préoccupations présentes pour mieux aborder le passé.

Bultmann retient de ces deux auteurs l'idée selon laquelle toute exégèse suppose un rapport d'affinité

---

(127) I.N., p. 48.

(128) Ibid., p. 46.

(129) H.E., p. 94-97.

(130) I.N., préface de O. Laffoucrière, p. 7 ; cf. G.V., t. II, p. 216 : l'interprétation est "orientée par une certaine manière d'interroger (Fragestellung), par un certain sens de question (ein bestimmtes Woraufhin)" ; cf. ibidem, p. 227.

entre l'interprète et le contenu du texte. Cette relation vitale se trahit à la manière même dont le chercheur pose la question. On n'interroge un document avec profit que si on attend quelque chose de lui : "Toute compréhension, comme toute interprétation est, on le comprend, continuellement orientée par la manière de poser la question et par ce qu'elle vise - Woraufhin" (131).

Le présupposé de la relecture n'est pas, comme le pense Dilthey, le rapport affectif qui lie l'interprète à ce dont parle l'écrit, mais le message existentiel que celui-ci contient (132). La différence entre l'écriture et la question est comblée par la découverte des possibilités d'existence celées dans l'écriture. L'exégète cherche à mieux se comprendre en retrouvant sous la lettre une réponse à ses préoccupations authentiques. Dans la mesure où il est ouvert à la réalité de son existence, le texte lui est découvert :

> "Mais si comprendre un texte revient à comprendre sa compréhension de l'existence humaine, à partir de l'ouverture de l'exégète à sa propre existence et à ses possibilités, alors il devient possible par principe de comprendre définitivement un texte. Elle a continuellement un caractère "dialectique" : "posséder" une interprétation concrète fermerait justement à l'exacte compréhension du texte, car celle-ci ne jaillit que d'une question de l'homme pour qui il en va de sa propre existence" (133).

---

(131) Ibid., p. 47.

(132) H.E., p. 95 : "Lorsque Dilthey dit qu'il y a un lien entre l'auteur et l'interprète et lorsqu'il voit ce lien dans les rapports de la vie psychologique, il a raison. Mais si nous croyons que l'interprétation est toujours guidée par une compréhension qui lui est antérieure, nous devons plutôt dire : pour comprendre les problèmes que posent les documents, l'interprète doit être en relation véritable (Lebensverhältnis) avec eux, soit directement, soit indirectement".

(133) I.N., p. 103.

Si je renonce à puiser dans le texte étudié un savoir théorique, si je me laisse questionner par lui, si je m'y soumets pour me reconnaître en lui comme dans un miroir, voici qu'alors le document "m'ouvre à des possibilités de moi-même, que je ne puis comprendre qu'en étant ouvert et en me laissant ouvrir à mes possibilités" (134).

Cette affirmation rend chimérique le projet d'une exégèse vierge de toute présupposition (135). Pas plus que l'historien ne peut interroger le passé sans entretenir un rapport existentiel avec lui, l'interprète ne peut "com-prendre" un texte sans être "inter-essé" par lui (136). La théologie se fonde sur l'herméneutique dont elle est la traduction dialectique, puisqu'elle se joue dans le dia-logue qui s'instaure entre le langage d'un texte et celui de l'existence. N'accordons pas à ce qualificatif une signification logique recouvrant le type de théologie qui, à la suite de Hegel, identifie Dieu et l'Absolu (137). Dialectique est ici synonyme d'existentiel et d'historique : "L'expression "théologie dialectique" ne signifie rien d'autre que l'intelligence de l'historicité de l'être humain ou plutôt dans la mesure où il s'agit en théologie d'un mode déterminé de l'être humain, le discours, c'est l'intelligence de l'historicité du discours relatif à Dieu" (138).

Une telle théologie est ennemie de la science acquise et des idées reçues. Elle s'évertue à être fidèle en même temps à la dynamique de l'existence, à l'appel de la Parole de Dieu et à l'urgence de la décision :

---

(134) Ibid., p. 107.
(135) F.C., t. II, p. 167 sq.
(136) I.N., p. 98.
(137) Ibid.
(138) Ibid.

> "Elle a toujours un caractère "dialectique" - non parce qu'elle serait limitée et complétée par un énoncé contraire, mais parce qu'elle doit toujours être conquise à nouveau. Je ne puis jamais dire, par exemple : je sais maintenant ce que Paul ou Jean entendent par "mort", parce que je ne puis jamais dire : "maintenant, je sais, moi, ce qu'est la mort". Car un énoncé qui, à un moment donné, a été l'expression adéquate d'un savoir existentiel de la mort, s'il est conservé comme un savoir et une possession, risque précisément de me dissimuler l'intelligence de la mort, de ma mort" (139).

Voici, selon Bultmann, le vaste programme de la théologie : redécouvrir à chaque fois sous la lettre de l'écrit l'écriture historique de mon existence. L'exégèse n'est en définitive qu'un cas particulier de la rencontre de la Parole de Dieu et du croyant. De cette rencontre, l'herméneutique déploie l'horizon, car elle est la "méthode" existentielle qui décrit le cheminement de la créature interpellée par le message vivifiant de l'Ecriture.

B) LA MEDIATION HERMENEUTIQUE.

Les réflexions précédentes nous mènent au seuil de la querelle qui a opposé R. Bultmann à K. Barth. L'herméneute accorde autant d'importance que le dogmaticien au contenu réel du texte (sachliches Bearbeiten), aux données brutes qui y sont exprimées (was das steht) (140). Il reprochera même à K. Barth, à propos de son commentaire de l'épître aux Romains, de passer trop vite par-dessus les méandres et les contradictions du signifié (141). S'opposant aux thèses de l'école libérale, il

---

(139) Ibid., p. 100.

(140) K. Barth, Römerbrief, préface IX-XI.

(141) R. Bultmann, Die Auferstehung der Toten, dans G.V., t. I, 1933, p. 38-64.

développera des vues analogues à celles de l'auteur de la Dogmatique : le grand défaut de la théologie rationelle est d'avoir oublié que la réflexion et la science n'offrent que des manières relatives de circonscrire l'objet de la foi. Dieu n'est ni un donné (Gegebenheit) ni une réalité que l'intelligence aborde sur le champ de l'histoire et du monde.

Barth s'oppose sur un point capital à R. Bultmann : l'engagement de la foi ne passe pas par le chemin de l'herméneutique existentielle. Le recours à l'interprétation, quelle qu'elle soit, compromet la transcendance de la Parole de Dieu : loin de se modeler sur les catégories mentales et existentielles de l'homme, celle-ci les bouleverse au point de les rendre inaptes et inepte. Ce qui reste au premier plan, ce n'est pas la manière d'accueillir la Révélation, mais la matière qui fait l'objet de cet accueil. La Personne du Christ ne se résorbe pas dans l'Evénement (Christusgeschehen) de son apparition, elle ne se réduit pas à l'acte de la rencontre : "Que le Christ soit le kérygme, on peut sans aucun doute l'entendre, dans le Nouveau Testament - mais nullement l'inverse : que le kérygme soit le Christ. Et c'est précisément ce renversement que semble préciser Bultmann" (142). K. Barth dénonce le retournement herméneutique d'une théologie qui ferait de la sotériologie la

---

(142) K. Barth, Rudolf Bultmann, un essai pour le comprendre, dans op. cit., p. 149. Bultmann veut en fait entreprendre une critique réelle (Sachkritik) qui vise non ce qui est dit (was ist gesagt) mais ce qui est visé (was ist gemeint). On cherche "de quoi en réalité il s'agit (von was für Sache die Rede ist)" ; (dans Zwischen den Zeiten, 1925/4, p. 338).

base de la christologie (143).

Nous voici en présence de deux grandes tendances de la théologie, complémentaires dans leur opposition. L'exégèse scientifique, selon Barth, est au service de l'intégrité du message ; selon Bultmann, au contraire, elle garantit l'authenticité de l'interpellation existentielle. Pour le premier qui développe une doctrine systématique, elle inaugure la dogmatique ; pour le second qui préconise un discours dialectique, elle débouche sur l'herméneutique. Ce dernier se défend d'assimiler les paroles du Christ à des énoncés théologiques, à des condensés de vérités théoriques : il les considère comme des "questions qui nous demandent comment nous voulons nous-mêmes comprendre notre existence" (144).

La pré-compréhension n'impose aucun a priori à la recherche exégétique, à laquelle elle offre seulement l'horizon préalable à son interprétation. Elle ne ressemble pas à une cuirasse (Panzer) qui bloquerait la compréhension du message (145), car elle ne provoque pas la rencontre mais se contente de l'orienter. L'éclaircie existentielle préexiste sans doute à l'illumination de la foi, cependant elle ne l'absorbe pas : elle surgit comme une question énigmatique qui ne se résout qu'à la faveur d'une irruption transcendante. L'interprétation existentiale manifeste la totale gratuité de la Révélation, puisqu'elle montre que l'interrogation radicale qui

---

(143) Cette priorité accordée à l'actualisation présente paraît estomper le fait passé. D'où les reproches couramment adressés à Bultmann de dissoudre la réalité historique dans l'eschatologie : "Jésus de Nazareth n'est pas le point de départ historique, en somme assez peu intéressant, d'une onde chrétienne mettant en mouvement aujourd'hui encore des existences d'hommes". (G. Casalis, Le problème du mythe, dans Revue d'histoire et de philosophie religieuse, t. 31, 1951, p. 341).

(144) J., p. 15.

(145) K. Barth, Kirchliche Dogmatik, trad. fr., III/2, 2ème partie, p. 36-41.

ébranle les fondations de notre être ne saurait détenir en elle-même le secret d'une quelconque réponse.

Au fond de ce débat, nous retrouvons toujours la même problématique concernant les rapports entre la philosophie et la théologie. Jaspers qui pressent le risque de l'herméneutique bultmannienne rappelle avec raison que la foi ne ressortit à aucune interprétation (146). Bien que prêt à faire de nombreuses concessions - à condition qu'elles s'effectuent sur la base d'un positum dont l'essence est a priori soustraite à la critique -, Bultmann n'a jamais soutenu, ne serait-ce que les prémisses d'une pareille thèse, mais à la suite de Blondel, il souligne fortement que l'interpellation de Dieu correspond aux appels de l'existence humaine. Il rejoint ainsi l'inspiration d'un Bergson qui voit dans le christianisme un appel vivant adressé à l'homme et libérateur de nouvelles ressources. Cependant, le théologien de l'existence, ennemi des catégories de l'identité et de l'intuition, substitue à l'enthousiasme mystique l'austère décision de la foi (147).

Bultmann s'emploie à déceler en l'homme une pierre d'attente, un point d'accrochage à la grâce. Il se rapproche ainsi des théologiens catholiques qui, sous une forme ou une autre, l'ont placé dans la réalité ou dans la réalisation de la nature humaine. Mais surtout il a

---

(146) K. Jaspers - R. Bultmann, Die Frage der Entmythologisierung, Munich, R. Piper et Co., 1954. Bultmann reproche à Jaspers d'avoir une conception trop objective de la Révélation (p. 41) et de méconnaître la radicale immédiateté de l'expérience religieuse (p. 83). Jaspers à son tour l'accuse de négliger la médiation historique et de subordonner la foi à l'interprétation intelligible du message. Voir aussi K.M., t. III, p. 53 sq.

(147) R. Bultmann se situe sur ce point à l'opposé de Bergson (Les deux sources de la morale et de la religion, Paris, P.U.F., 100e édit., 1961, p. 250 sq.). Cette antithèse a été soulignée par R. Marlé, dans Le problème théologique de l'herméneutique, op. cit.

voulu traduire l'expérience chrétienne en un langage accessible à une mentalité et à une culture : la foi n'est pas un "sacrificium intellectus" ; si elle reste en son contenu transcendante à tout langage, elle doit faire l'objet d'une approche conceptuelle. Libre au théologien de recourir à une philosophie de son choix.

On pourrait esquisser un parallèle instructif entre R. Bultmann et Spinoza. Celui-ci qui, dans son Tractatus theologico-politicus, a conçu le projet d'une herméneutique globale, a tenté d'interpréter la Bible à l'aide des principes de la pensée cartésienne. Après avoir démythisé le contenu scripturaire, il aboutit à l'idée d'un Dieu transparent à la raison et dissout la vérité révélée dans la clarté du concept. C'est précisément ce jeu du rationalisme et du système que refuse l'herméneutique bultmannienne, en évitant de juger, comme Spinoza, la foi à l'aune du concept. L'analyse de Heidegger ne développe pas, à l'instar de celle de Descartes, une vision idéologique du monde : elle est un dégagement apophantique des structures de l'existence. Elle offre donc un instrument théologique plus adapté, non seulement à la mentalité contemporaine, mais aussi à l'exigence d'incarnation de la foi. A condition qu'on l'interprète fidèlement, elle échappe à la tentation métaphysique de réduire l'objet même de la théologie.

Mais une telle coalition de la pensée et de la foi, favorisée et entretenue par la philosophie, est-elle nécessaire à une époque où nos concepts déracinés du contexte existentiel ne deviennent signifiants que dans le jeu de miroirs de l'écriture ? Est-il souhaitable de restaurer une telle alliance ? Bultmann l'a cru, convaincu que l'anthropologie de Heidegger préserverait la théologie du danger de l'abstraction. Mais sa relecture ne reste-t-elle pas partielle et partiale, en ce qu'elle cautionne un minimum philosophique et sauvegarde un maximum

théologique ? A quoi bon, en effet, démaquiller le positum de la foi sans remettre en question la configuration métaphysique de sa positivité ? A la limite, K. Barth aurait raison contre lui : c'est la Parole de Dieu qui est le chiffre déconstructeur de la mythologie, la loi de l'interprétation du texte et la source de l'analogie. On peut, en effet, se demander si le théologien de la Dogmatique, en refusant toute contamination du théologoumène par le philosophème ne répond pas mieux au projet heideggérien de la destruction métaphysique de la théologie.

C) ESQUISSE D'UNE CRITIQUE.

Comme nous l'avons montré, sous l'apparente neutralité de l'analyse existentiale se dissimule une inspiration théologique féconde. Bultmann aurait gagné à relire, à la lumière de la foi, ce que le philosophe dit par apophase, avant même de proposer un autre discours. Trop impatient de greffer l'Esprit sur la lettre, il n'a pas assez interrogé l'esprit de la lettre. Nous voudrions terminer cette analyse en discutant quelques points de sa réflexion herméneutique.

a) Parole et écoute.

L'auteur de Sein und Zeit assimile son essai d'explicitation des existentiaux à "une analytique de

l'existentialité de l'existence" (148). Cette fidélité à la réalité ne s'exerce que sur la base d'une démythologisation radicale du langage métaphysique. Le mythe idolâtre qu'il convient de détruire, c'est la thèse ou le dogme de l'impérialisme logique, c'est ce durcissement des mots qui forment une cuirasse de protection contre les choses enfouies dans le Léthé originel. Sans quoi le Logos, ce rassemblement de l'Etre qui se recueille en nous, demeure paralysé par la magie noire du langage et la Vérité, cette interpellation vers un mystère qui nous provient à titre de grâce initiale, devient lettre morte sous le joug du modèle rationnel du rapport d'exactitude. L'homme ne "co-naît" plus l'Etre, étant incapable de le dire.

La crise du langage est inséparable d'une crise de l'écoute. La parole jaillit du silence de l'Etre recueilli en nous. Notre articulation au Logos produit la trace que suit la parole. Ainsi la destruction de la métaphysique - de ce langage désarticulé qui renie son origine - est donc orientée vers une reconstruction du sens oublié. L'herméneutique qui mène de front une critique des significations acquises tente de redonner aux choses leur prégnance originelle. L'oeuvre de restructuration commence dès Sein und Zeit : elle supprime les "idées" sur l'homme, les remplace par les existentiaux,

---

(148) E.T., p. 56. L'herméneutique explicite les phénomènes et coïncide avec la méthode phénoménologique. Si elle s'attache en premier lieu à analyser l'existentialité de l'existence, elle se doit aussi de dégager "les conditions de possibilité de toute recherche ontologique". C'est pourquoi l'herméneutique heideggérienne ne fournit pas seulement une méthode d'interprétation, mais découvre le sens même qui fonde toute interprétation : l'Etre de l'étant. A la phénoménologie transcendantale de Husserl, Heidegger oppose donc la phénoménologie herméneutique. Celle-ci, en découvrant l'essence de toute interprétation, pose la question la plus fondamentale, celle qui s'interroge sur le sens même de la subjectivité ou du Moi transcendantal. Voir à ce sujet E.T., p. 55-56 et U.S., p. 96-97.

sortes de capacités formelles dégagées par une interprétation des divers profils existentiels et prépare la formulation de la question de l'Etre, point nodal du discours destructeur et créateur. L'herméneutique heideggérienne n'est pas imagination de philosophe ; elle décrit la démarche nécessaire que se doit d'entreprendre tout homme enraciné dans le monde : s'exercer à l'écoute et par conséquent, s'employer à ressaisir ce dont le langage est la "ré-collection".

b) Interprétation et herméneutique.
****

L'herméneutique bultmannienne - qui suit le double moment de la réflexion heideggérienne - commence par la démythologisation et s'ouvre sur l'écoute de la Parole. Elle est, en ce sens, une herméneutique (théologique) de l'herméneutique (existentiale) : l'accueil de la foi prend le relais du recueil de l'Etre. Or cette relecture comporte, nous semble-t-il, une grave lacune, puisqu'elle fait fi de toute forme de médiation ontologique. Bultmann télescope, en effet, la transcendance de l'Etre, intérieure à l'existence et ouverte sur une altérité possible. Il se contente de dépasser - théologiquement - le schème métaphysique du sujet et de l'objet : l'homme n'est pas une existence qui demeure neutre par rapport au donné transcendant de la foi. Dieu est déjà ac-cordé à lui, impliqué dans l'être de son Dasein dont il révèle la signification et les contradictions, mais il reste le Transcendant, le Dieu lointain, tellement proche que l'homme fini ne peut apprécier la distance qui le sépare de lui. La transcendance est l'envers de l'immanence : le Tout-Proche enveloppe le Tout-Autre parce qu'il n'est jamais transparent à l'être qu'il réclame. Ces notions de transcendance et d'immanence sont sous-jacentes au débat qui oppose K. Barth à R. Bultmann. Défenseur de la transcendance absolue, l'auteur de la Dogmatique insiste sur la hauteur de la Parole, mais, en

omettant de la "dépositiviser" - et en l'admettant en vertu d'un postulat théologique -, il ne porte pas la rupture au coeur du modèle qu'il utilise. La transcendance exprime moins l'affirmation d'une distance, si grande soit-elle, que l'aspect radicalement original que revêt l'"objectivité" du message divin. Bultmann souligne, de son côté, que la Révélation, n'en est pas moins réelle si elle n'est pas objective, à l'instar des realia mondains. Comme Heidegger, il situe d'emblée l'homme face à son historicité événementielle (Geschichte), sans l'exclure de son histoire factuelle (Historie). Aussi la transcendance ne recouvre-t-elle pas l'intervalle historique qui sépare le fait passé de l'existence interessée, mais l'écart "ontologique" qui se dévoile dans l'expérience même de l'historicité. Le théologien perçoit avec raison que la transcendance est présupposée au mouvement d'appropriation qui structure l'immanence, que la différence qui empêche le sujet de se rejoindre est la transcription existentiale de la différence qui le sépare de Dieu. Néanmoins, il passe sous silence la question de l'Etre qui précisément pose le problème de l'articulation de l'immanence et de la transcendance. Heidegger aurait pu - si besoin est - le réconcilier avec Barth. Pour n'avoir pas suivi le détour par l'ontologie, Bultmann risque sans cesse de compromettre l'"objectivité" de la Parole de Dieu. Sans doute n'a-t-il jamais affirmé que Dieu soit l'existence authentique ni que le Christ soit l'image d'une existence vouée à autrui. Pour lui comme pour Barth, toute justification possible procède d'un Autre, autre que l'homme. Remarquons seulement que le modèle personnaliste du je et du tu est impropre à exprimer l'éventualité, l'actualité et l'originalité de la rencontre (149). Le recours à l'horizon ontologique fournit une conceptualité susceptible de garantir l'ip-

---

(149) J., préface de P. Ricoeur, p. 27.

séité du "je" et l'altérité absolue du "tu" à l'intérieur de l'acte de foi, en un mot de déconstruire l'image objective de l'affrontement de deux positivités à valence subjective.

Entre la démythologisation et la décision de foi, nous ne trouvons aucune place pour une médiation philosophique. La critique du was, c'est-à-dire des images et du langage mythiques, refoule toute réflexion herméneutique sur le dass ou sur les notions de futur, d'acte ou de parole de Dieu. Bultmann ne ferme sans doute pas la voie à cette orientation puisqu'il ne dénie pas à la foi le langage de l'analogie. Mais il garde le silence sur le rapport de cette analogie au mythe et à la transcendance. Ainsi, la réflexion sur le langage est-elle chez lui absorbée par la critique démythologisante, comme si l'analyse de l'objectivation dispensait de dégager la signification positive de la Parole. La démythologisation prépare directement l'acte de foi. Le théologien aurait dû d'abord entreprendre, à la suite de Heidegger, une ontologie du langage et inclure dans cette herméneutique positive son projet déconstructeur.

Le travail de l'intelligence est préliminaire et intérieur à l'acte de foi. Le kérygme, en effet, est "objectif", d'une autre manière que le mythe, puisqu'il est événement et sens tout à la fois ; à ce double titre, il réclame une interprétation (150). Bultmann dit bien que la démythologisation est imposée par la foi elle-même et que l'intelligence croyante doit orienter l'interprétation du mythe. Sinon, nous sommes conduits à faire une sorte de "sacrificium intellectus", en récupérant l'intention positive du mythe au niveau de l'acte de foi et non à celui du langage. Le kérygme représenterait ainsi l'âme du mythe dont la critique rejetterait le revêtement.

---

(150) Ibid., p. 24.

L'ontologie heideggérienne trace, nous semble-t-il, le programme de l'interprétation positive et philosophique du langage révélé, qui fait défaut à Bultmann. Entre l'existence et l'irruption du Logos, voici que s'étend la zone de l'événement, de l'histoire et du sens. La destruction de la métaphysique est, en effet, finalisée par la restauration de la médiation herméneutique oubliée.

Pour être plus précis, on peut reprocher à Bultmann d'avoir interprété en un sens trop strict les catégories heideggériennes elles-mêmes. D'une part, l'opposition entre "expliquer" et "comprendre", issue de Dilthey, lui masque le problème du langage : il assimile la démythologisation à l'explication et la décision existentielle à la compréhension (Verstehen). Selon Heidegger, celle-ci - loin d'être le principe immédiat de la décision - s'oppose à la situation (Befindlichkeit) pour engendrer le discours silencieux (Rede) de l'interprétation (Auslegung) (151). Elle est une voie moyenne entre l'explication qui démythise et la décision qui "personnalise". D'autre part, la distinction entre l'"objectif" et l'"existentiel", qui recouvre la précédente, télescope la question de l'intelligence expressive de la foi : entre l'objectivation mythique et la projection existentielle reste impensée l'"objectivité" de la Parole. Le croyant ne passe du mythe au kérygme que s'il a d'abord interprété le message.

c) Explicitation et décision.

Bultmann suppose résolu le problème du sens qu'il passe sous silence dans ses écrits théologiques et philosophiques, mais auquel il recourt implicitement dans

---

(151) E.T., p. 198 sq.

ses écrits exégétiques (152). Avec Barth, il reconnaît la nécessité d'une lecture objective du texte et, par conséquent, se rattache plus à Husserl qu'à Dilthey. L'exégèse déborde la champ de la décision existentielle, car c'est l'explicitation du sens qui prépare l'engagement du croyant. Le mythe lui-même (objectif) requiert une interprétation ontologique qui éclaire l'acte de la rencontre (existentiel). L'herméneutique se doit donc de "rendre justice à la fois à l'objectivité du sens et à l'historicité de la décision personnelle" (153). Comment le kérygme peut-il être reçu, assimilé et compris en dehors de la sphère d'une interprétation qui le rend signifiant ?

La lecture du texte (ontique) ne s'effectue qu'à l'intérieur d'une différence qui est celle du jeu de l'Etre (ontologique). La signification analysée par l'exégète n'est elle-même intelligible qu'en relation au sens non-objectif découvert par l'interprète. Sens qui n'est pas seulement un eidos idéal, un "vis-à-vis textuel", mais qui cor-respond au langage même de l'existence et par conséquent, à celui de l'Etre dont l'homme est témoin. La transcendance s'épanouit d'abord dans ce discours silencieux qui se porte au-devant de l'écriture. Heidegger nous invite à "porter le langage au langage" (154), c'est-à-dire à accorder notre dire à la Parole de la Vérité. Revendiqués (angesprochen) par l'Etre, nous voilà capables de mettre la référence à l'épreuve de la différence. A l'intérieur d'un tel dialogue, les expressions telles que parole ou acte de Dieu se chargent soudain d'une signification inédite. L'herméneutique heideg-

---

(152) J., préface, p. 24-25.

(153) Ibid., p. 25.

(154) Voir L.H., dans Q. III, p. 150 sq. : "Car la pensée ne porte au langage (zur Sprache bringen), dans son dire, que la parole inexprimée de l'Etre... la pensée ek-sistante porte au langage, dans son dire, cet avenant".

gérienne du verbe poétique confère donc à l'analyse existentiale sa pleine intelligibilité.

Précisons cependant que si le sens est une condition nécessaire de l'écoute de la foi, il n'en est pas pas la condition suffisante. Il surgit, en effet, comme la médiation qui me relie à l'Autre, qui rend mon langage capable d'être investi par la Parole de Dieu. Détenant le secret de l'analogie, il me montre que cette Parole de Dieu est bien la Parole d'un Autre, sans cesser pourtant d'être ma parole. Toutefois, il ne réalise pas l'actualisation du message : c'est l'Autre lui-même qui se révèle à mon existence et qui, pour être saisi comme tel, emprunte le chemin détourné de l'Etre. Le voile ontologique se déchire et découvre l'enceinte de la rencontre : différence creusée par le sens, milieu de l'irruption et de la nouveauté.

Bultmann n'a demandé à Heidegger que le secours d'une anthropologie grâce à laquelle il a pu mieux saisir la profil biblique de l'homme (155). Il confie ainsi à l'analyse existentiale une fonction de démarcation entre les mythes et le contenu de la foi. Nous savons pourtant que Heidegger subordonne l'intention anthropologique de la pensée à l'intentionalité herméneutique du langage. P. Ricoeur juge avec justesse de la partialité de la relecture bultmannienne, lorsqu'il écrit :

> "Je reprocherai plutôt à Bultmann de n'avoir pas assez suivi le chemin heideggérien, d'avoir pris un raccourci pour s'emparer de ses "existentiaux", sans prendre le long détour de la question de l'être, sans lesquels ces existentiaux - situation, projet, déréliction, souci, être pour la mort etc. - ne sont plus que des abstractions de l'expérience vive, je dirai de l'existenti-

(155) K. Barth remarque timidement que "Heidegger lui-même, dans ses écrits plus récents, semble entretemps avoir dépassé la phase dans laquelle il avait eu une importance pour Bultmann, et notamment le défilé anthropologique" (Rudolf Bultmann, un essai pour le comprendre, dans op. cit., p. 173).

> el formalisé. Il ne faut pas oublier que, chez Heidegger, la description existentiale concerne non l'homme, mais le lieu, - "l'être-là" - de la question de l'être ; cette visée n'est pas d'abord anthropologique, humaniste, personnaliste. Parce qu'elle n'est pas d'abord cela, elle permet seule de penser et de fonder ultérieurement les énoncés sensés sur l'homme et la personne et, a fortiori, les analogies concernant Dieu comme personne. Cette enquête sur l'être, fichée dans cet être que nous sommes et qui fait de nous le "là" de l'être, se trouve en quelque sorte court-circuitée chez Bultmann. Du même coup est manqué le labeur de pensée rivé à cette enquête" (156).

La Parole de Dieu ne désigne pas seulement un événement (Erlebnis) qui nous indique les possibilités de notre existence. Elle enveloppe un avènement (Ereignis) qui exige de nous une appropriation (Zu-eignung) active et, de ce fait, un effort d'intelligibilité que seul l'Etre accorde (er-eignen) (157). Bultmann, trop vite satisfait de montrer que la Parole de Dieu nous interpelle (anspricht), en oublie de considérer qu'elle est déjà ac-cordée à notre parole finie et que, sur la base de cette étonnante correspondance, le kérygme nous provoque à la décision existentielle. Voici comment le théologien relie la Parole de Dieu à l'existence humaine :

> "Mais si l'on revient au sens originel du mot "parole", pour lequel il s'agit d'un fait matériel situé à l'extérieur de celui qui parle, la parole peut devenir pour l'auditeur un événement, comme appel, en lui livrant ce fait matériel. Cela suppose en fin de compte une tout autre façon de voir l'homme : les possibilités pour l'homme et l'humanité ne sont pas d'emblée données, et détermi-

---

(156) J., préface, p. 27.

(157) U.S., p. 259 ; cf. conférence Zeit und Sein, trad. par F. Fédier, dans L'endurance de la Pensée, op. cit., p. 57 sq.

> nées dans la situation concrète par les caractères ou par les circonstances, mais elles ne sont qu'en puissance ; dans chaque situation concrète de nouvelles possibilités s'offrent ; la vie humaine se caractérise par le fait qu'elle amène à des décisions. Par la parole qui pénètre d'une manière nouvelle dans la situation de l'homme, comme interpellation, l'homme est placé devant la décision et c'est ainsi que la parole devient pour lui événement. Ainsi, ce n'est pas en tant que parole objective que l'on peut observer qu'elle est événement, mais c'est à l'auditeur qu'il appartient de la faire devenir événement" (158).

Récusant toute conception objectiviste de la Parole de Dieu, Bultmann reconnaît que celle-ci est un événement qui nous révèle ce que nous sommes en puissance. Mais il abandonne à la décision le rôle d'actualiser cet appel insolite.

Nous décelons trois moments qui jalonnent le mouvement par lequel la Parole de Dieu se livre à nous : l'interpellation (Anspruch), la décision (Entschluss) et l'événement (Erlebnis). A la base de cette progression, nous retrouvons le modèle personnaliste du je et du tu (159), variante métaphysique du dualisme du sujet et de l'objet. Or, l'ontologie heideggérienne nous propose, sous une autre forme plus respectueuse de la transcendance de la Parole et plus appropriée au lent cheminement de no-

---

(158) J., op. cit., p. 180.

(159) Ibid., p. 173 : "Mais l'homme peut se savoir atteint et interpellé dans son être propre par un "Tu". Oui, en vérité, ce n'est que cette interpellation qui lui donne son existence comme "Je". Et, le fait qu'il se sache, au moment où il s'éveille à son "Je", interpellé par un "Tu" irrésistible, signifie qu'il parle de Dieu, mais de Dieu comme une personne qui parle en tant que "Tu" au "Je". Il ne peut alors contempler son "Tu" de l'extérieur, pas plus que son "Je", comme spectateur, et le reproche d'anthropomorphisme ne lui cause plus d'effroi".

tre existence temporelle, une triade analogue, constituée de l'interpellation (Anspruch), de l'événement (Ereignis) et de la décision (Entschluss). Parce qu'il n'a pas entrepris "la remontée au fondement de la métaphysique", exigée par la réflexion théologique elle-même, parce qu'il ne s'est pas interrogé sur la signification positive du mythe et du langage en général, Bultmann est resté prisonnier du discours de l'onto-théologie. Est-il bien nécessaire que l'homme se détourne de Dieu pour abandonner à son sort la parole pleine de ce kérygme qui le revendique, en résonnant dans le désert crucifiant de son existence, et à laquelle il correspond à chaque instant par la décision eschatologique ?

d) Appropriation et Révélation.
****

L'herméneutique bultmannienne, oublieuse du temps de l'appropriation, repose sur une conception statique de la Révélation chrétienne. La décision qui assure la reprise constante de la Parole divine s'achève dans la "fides ex auditu". L'exigence de renouvellement, impliquée par ce ponctualisme de l'engagement, entraîne une "monotonie" désarmante. La foi n'est pourtant pas une oeuvre de Sisyphe ; si l'existence est dynamique, elle ne s'épuise pas dans une série d'engagements qui visent à s'approprier un même contenu. L'événement de la Révélation ne vient pas mourir au seuil de l'écoute ou de l'obéissance, mais l'attitude que l'homme adopte à son égard rejaillit sur elle pour en manifester les étonnantes ressources. Considérons certes les possibilités d'existence que nous révèle la Parole, mais n'oublions pas les possibilités de la Parole que nous découvre l'existence. Autrement dit, l'acte d'appropriation de la foi fait partie de la Révélation elle-même. La traduction historique du message - disons la réponse de l'homme à l'interpellation divine - n'est pas extérieure au message. La référence heideggé-

rienne au sens nous fournit précisément l'instrument conceptuel propre à exprimer cette dia-lectique, puisque les capacités du Dasein incarnent les énergies de l'Etre. Bultmann n'a pas vu que la reprise existentielle de la Parole module et modèle la compréhension que nous en avons. K. Rahner exprime dans les termes suivants cette loi herméneutique du discours de la foi :

> "C'est pourquoi le mode d'appropriation de la Révélation, qui reste toujours conditionnée par l'histoire, ne doit pas être considéré comme totalement extérieur à la Révélation elle-même. En effet, l'intelligence réelle de l'objet révélé et son appropriation existentielle par l'homme n'est possible que si les énoncés de Foi perçus aux origines sont transposés en énoncés qui mettent l'objet révélé en relation avec la situation spirituelle et historique de l'homme qui écoute ; c'est à cette condition. seulement qu'ils deviennent énoncés de Foi, énoncés qui, dans la situation historiquement conditionnée de l'homme deviennent acte et décision. Si ces "transpositions" ne devaient jamais être que de la théologie, "interprétation privée" des énoncés originels, si nous n'avions nulle garantie que l'énoncé perçu a été correctement compris, il en résulterait deux conséquences : d'une part, la prédication de la Foi ne pourrait être autre chose que la répétition monotone des mêmes énoncés, à savoir le texte littéral de l'Ecriture (auquel on pourrait ajouter quelques énoncés empruntés à une Tradition ancienne et limitée) ; et d'autre part tout ce que les hommes en auraient compris - dans la situation historique qui est à chaque fois la leur - ne serait que théologie subjective ; une appropriation de la Foi qui serait intérieure à la Foi elle-même serait absolument exclue" (160).

L'incarnation de la foi n'est pas une morne réédition du passé : elle est une édition sans cesse revue et corrigée

---

(160) K. Rahner, E.T., t. IV, p. 103.

par l'histoire elle-même. C'est dans ce progrès indéfini de la Révélation que nous puisons le critère d'une démythologisation qui ne se réduit pas à une opération logique, antérieure à la décision existentielle, mais qui résulte naturellement d'un tri effectué au fil de la tradition vécue. La saisie de la Parole de Dieu exprime elle-même un mode de la Révélation. Le thème heideggérien de la Vérité identifiée à la Tradition de l'Etre nous apparaît être le présupposé fondamental, commun à toute herméneutique (161). La relecture bultmannienne, prise au piège métaphysique de la "vérité-correspondance", est amenée à soutenir la thèse d'une démythologisation qui, en restituant l'intégrité de la Parole, permet au croyant d'y "ajuster" sans heurt sa décision.

& &

&

VI. LE DEPASSEMENT ONTOLOGIQUE DE LA THEOLOGIE EXISTENTIALE.

A) ORDRE ONTOLOGIQUE ET ORDRE NATUREL.

Concluons ce dialogue critique entre deux problématiques sur deux remarques générales. La première résume et prolonge les considérations précédentes : l'ex-

(161) Voir l'article de A. de Waelhens intitulé Quelques problèmes ontologiques de l'herméneutique, dans Archivio di filosofia, 1963 (1-2), p. 43 sq.

clusion du détour ontologique amène le théologien à négliger l'enracinement ontique de l'existence et, par le fait même, l'expression existentielle de la foi. Lacune qui provient, semble-t-il, d'un postulat religieux : celui d'une corruption de la nature assez radicale pour masquer l'ordre naturel de l'humain. En rejetant toute interprétation logique ou psychologique de la faute (162), Heidegger offre généreusement ses services à la théologie. Nous savons, en effet, que, pour lui, la culpabilité ne détruit pas la condition ontologique, mais la suppose. La finitude est incompréhensible si elle ne s'appuie sur la négativité que propulse au coeur de l'existence le néantir de l'Etre (163). Or cette faille du non-être apparaît à un double niveau. A celui de la déréliction d'abord, où la situation facticielle contredit le projet eschatologique : le seul fait d'être jeté dans le monde contraint l'homme à abandonner la poursuite de nombreuses possibilités qui auraient pu "exhausser" son être. Au plan du projet ensuite, où s'exerce la liberté : le néant se glisse dans les choix divers qui, en orientant l'existence vers des possibilités concrètes, lui barrent l'accès des autres. Le Dasein ne peut dire "oui" sans dire également "non" : situation tragique (Situation), témoignant d'une faute originelle (ursprünglich) et qu'il assume dans la fidélité à la voix de sa conscience (164).

Péché irrémissible contre l'Esprit : Bultmann a omis d'insérer l'homme dans l'ordre naturel (φύσις) d'une réalité située en-deçà de l'ordre théologique du salut. Indifférent au statut ontologique du néant, il situe la possibilité de la faute dans le risque de

---

(162) S.Z., p. 269.

(163) Ibid., p. 283-289.

(164) Ibid., p. 298. La situation (Situation) dont il est ici question est l'attitude du Dasein qui prend en charge sa facticité et répond à l'appel de sa conscience. Ne la confondons pas avec le sentiment de situation (Befindlichkeit) qui caractérise l'état du Dasein situé en relation avec le monde des existants.

l'"ou bien - ou bien". Considérant que l'être tout entier s'épuise dans ses choix, il ne conçoit aucune solution intermédiaire entre le péché et la foi. Ou bien l'homme se sauve par sa décision, ou bien il se condamne par son refus. N'est-ce pas sur l'énoncé de cette alternative que devrait porter la démythologisation ? Ne convient-il pas de se demander, à la suite de Heidegger, si toute faute morale n'est pas l'expression d'une faute fondamentale qui relève de l'ambiguïté du Dasein ?

L'ordre ontologique délimite l'espace de la création (imago Dei) que le péché n'a pas détruit. Si le point d'insertion (Anknüpfungspunkt) de la grâce en nous est le péché, il est indispensable de réfléchir auparavant sur la possibilité de ce "mal". Or, en situant dans la conscience le point d'articulation de la faute et de la liberté de l'existence, Heidegger nous invite, d'une part, à distinguer la réalité créée de la réalisation révélée et d'autre part, à voir comment elles s'impliquent l'une et l'autre. Négligeant de chercher dans la réalité naturelle - et culturelle - les conditions d'actualité de la Révélation, le théologien s'est interdit de penser les rapports de la foi et l'incroyance autrement qu'à l'intérieur d'une même existence tentée de se reposer sur son passé au lieu de s'exposer à son avenir.

Le jeu ontologique de l'existence disparaît dans un enjeu eschatologique incapable de restituer au Dasein son être propre et de transfigurer ses actions. Si la foi est une décision existentielle, elle suppose un enracinement, elle s'expose dans un projet susceptible de s'exprimer à travers une attitude concrète qui sans cesse rejaillit sur le sujet pour l'enrichir :

> "Ne sommes-nous pas trop vite amenés à "décoller" de cette expérience ? S'il est vrai que dans l'acte de la "décision" notre passé se recueille sous le rayonnement

> créateur de l'avenir pour se transfigurer en lui, encore que notre destinée se joue non pas dans cette "décision" idéale, mais à travers une suite de décisions réelles qui sans cesser de représenter un devenir créateur, supposent, sinon une substantialité de notre moi entendue dans un sens trop statique, matérialiste, du moins un continuum temporel, dont n'arrive aucunément à rendre compte l'analyse de la "décision" proposée, puisqu'elle ne considère jamais cette "décision" que comme absolue" (165).

L'univers ontologique de Heidegger ne recoupe pas le royaume transcendantal de Kant : le projet, en dépassant la situation (Befindlichkeit) la reprend sans cesse, de même que l'acte de la transcendance qui structure la liberté permet à l'homme de récupérer son être sans jamais le posséder totalement (166). Mais cette répétition ne s'effectue pas sans la médiation d'une expérience contingente qui traduit et transfigure son existence. Le détour par l'ontologie n'est pas un saut dans l'abstraction : il rejoint la base de toute incarnation, y compris celle de la foi. L'oubli de la question de l'Etre se solde par un lourd tribut payé au formalisme onto-théologique. L'horizon ontologique n'est pas, comme le transcendantal kantien, le fruit d'une réduction de la dimension historique, une épure de l'expérience. Il désigne la différence d'une temporalité, éprouvée dans et

---

(165) R. Marlé, op. cit., p. 98.

(166) Analysant dans Vom Wesen des Grundes l'essence de la liberté, Heidegger montre qu'elle est en un triple sens le fondement de l'existence : d'abord parce qu'elle projette au milieu de l'existant les possibilités du Dasein (stiften) ; ensuite parce qu'elle prend pied (Boden nehmen) sur le sol de l'existant en même temps qu'elle le dépasse. Voir Ce qui fait l'être-essentiel..., dans Q.M., p. 100 : "La réalité-humaine fonde, "institue", le monde, uniquement en tant qu'elle-même "se fonde" au milieu de l'existant". Ce double mouvement engendre, "motive" (begründen) la question du "pourquoi", troisième façon dont la liberté fonde (gründen) la possibilité de la révélation du monde.

par l'histoire, qui détruit le privilège d'une conscience originaire, produisant ou reproduisant l'unité précatégoriale des phénomènes.

B) RENCONTRE ET TRADITION.

Il existe une autre ruse de l'abstraction, consistant à arracher l'existence à son milieu social, pour l'analyser en dehors de toute référence à autrui. Bultmann parle sans doute de l'être-en-commun, il insiste sur l'abîme qui sépare les théories sur l'amitié de la rencontre effective de l'ami, mais il tait le rapport structural qui unit la décision existentielle et le contexte communautaire qui la porte (167). Nous savons que le Dasein n'est jamais isolé, qu'il se pose comme tel dans la relation à autrui (Mitsein, être-en-commun) et que sur le fond de cette dimension, il déploie la co-existence (Mitdasein, être-avec-moi d'autrui) (168). Sans doute, Heidegger s'est-il limité à révéler la tentation d'aliénation que représente l'être-en-commun. Mais lorsqu'il explicite la notion d'histoire, il entend montrer qu'elle est inséparable de l'expérience de l'être-au-monde et de l'épreuve du temps (169) : la relation à autrui -

(167) Voir G.V., I, p. 81, 109, 231, 235, 243-244 ; K.M., p. 199, 201.

(168) E.T., p. 152, sq. : "Etre-avec-autrui est une détermination de l'être-là en tant que mien ; la coexistence caractérise l'être-là d'autrui en tant que cet être-là s'offre à un être-avec-autrui, au monde de celui-ci".

(169) E.T., trad. par H. Corbin, dans Q.M., p. 179 : "L'Histoire, c'est l'historial spécifique de la réalité-humaine ex-sistante "se passant" dans le temps, mais de telle façon cependant que c'est l'historial"passé" en relations inter-humaines, et en même temps"transmis" et continuant à agir, qui vaut, au sens éminent du mot, comme Histoire" ; voir aussi p. 195 : "L'historial (Geschehen) qui constitue l'Histoire (Geschichte) est en même temps l'historial qui constitue l'Etre-dans-le-monde" ; voir p. 198 sq. pour la notion de répétition et de Destin.

avant même de se jouer au niveau de l'existence - se risque dans la conscience collective qui interprète le destin auquel elle participe. Toute décision n'est possible que grâce à la reprise d'un passé vécu en commun et porté à la lumière de l'avenir. Se décider, c'est s'exposer à la tradition en évitant qu'elle devienne écriture métaphysique, c'est-à-dire lettre morte.

Le philosophe subordonne la rencontre de l'autre au surgissement de la temporalité. La tradition ne consiste, ni dans la transmission de préjugés ontiques, ni dans l'imitation servile de comportements ou d'attitudes (170) : elle est opérante avant d'être opératoire. Les différentes opinions ou thèses héritées du passé se coulent dans les visées régionales à travers lesquelles s'exprime la conscience collective. Mais au fur et à mesure que s'enrichit l'expérience, la modalité ancienne fait peu à peu l'"objet" d'une nouvelle aperception fonctionnelle qui se dégage de la première en la dépassant ; le schème se transforme ainsi en thème sous l'éclairage d'un schème opératoire inédit qui trace le chemin de la tradition. Ce qui était à l'instant une manière de voir se fige en matériau à analyser. La tradition décrit le processus historique qui conteste la visée antérieure au nom d'une autre visée, mais le schème dynamique n'est pas obtenu par production imaginaire ou par génération spontanée : il naît précisément du schème précédent lorsque celui-ci, confronté à l'expérience vivante, déchoit au rang d'un thème périmé. Lorsque la visée tombe sous le regard de la conscience intentionnelle, il se produit une rupture entre deux formes de tradition, tandis que progresse la véritable Tradition qui opère le glissement ou le saut de l'une à l'autre.

---

(170) Voir A. de Waelhens, dans Archivio di filosofia, op. cit., 1963 (1-2), p. 43 sq.

Nous ne voulons pas pour l'instant interpréter la tradition ecclésiale à l'aide de ces catégories (171). Qu'il nous suffise de souligner l'idée fondamentale de la temporalité sous-jacente aux analyses de Heidegger. Le progrès de l'intelligibilité qui explicite une tradition nouvelle en s'appuyant sur une autre, n'est possible que si l'homme est ouvert à la compréhension de l'Etre. Compréhension qui ne survient pas de manière accidentelle, tel un trait de lumière qui s'estompe aussitôt, mais qui qualifie l'être et le fait ex-sister. Traduction irréductible dont le Dasein a la garde et qui se confond avec la temporalité, patrie de toute rencontre, écran de toute apparition, ouverture de toute éclaircie. La pensée heideggérienne - depuis le renversement postérieur à Sein und Zeit - s'oriente moins vers la méditation de l'Etre recueilli en l'homme que vers la différence qui conjugue la compréhension de soi et l'historicité dans l'unité d'un même mouvement. Le Dasein est le lieu où se déploie une Tradition qui se profile dans les figures historiques où l'humanité objective l'intelligence qu'elle prend d'elle-même. Mais jamais l'herméneutique n'aura raison de ce don surabondant ; car à l'esprit se refuse la représentation de l'articulation de l'Etre et de l'étant. La véritable Tradition se recueille, au-delà des traditions particulières, dans la Différence qui "diffère" son apparition, dans l'espace-temps où s'incarnent et se résorbent les unes dans les autres les diverses manières dont l'homme se dit, en répondant à l'appel de l'Etre.

La philosophie est nécessairement herméneutique, parce qu'elle est Tradition. Bultmann ignore cet élément central de la problématique heideggérienne. Aussi sa relecture théologique demeure-t-elle abstraite en un sens second puisqu'elle cultive l'individualisme eschatolo-

(171) Voir (Tradition et Révélation), 1er chapitre de la 3ème partie.

gique (172). La Parole de Dieu exige une tra-duction parce qu'elle procède de la Tradition. La décision ne s'épuise pas dans une attitude morale : elle morcelle une interrogation globale sur la Parole qui fait ex-sister dans une cor-respondance dynamique à son appel. La démythologisation elle-même qui explicite un moment de la Tradition découvre l'apparition d'une autre façon de saisir le même message. Mais jamais le "mythe" ne meurt, pour laisser le champ libre à l'exploration d'un résidu non-mythique. Il ne peut se dépouiller de son empreinte communautaire, puisqu'il renferme le discours d'une tradition déterminée. Que celle-ci revête une autre forme, elle suscite d'emblée un autre langage, nécessairement mythique, dans lequel elle retranscrit le caractère propre de son expérience religieuse. Certes, le récit scripturaire ne s'effece pas devant ces modes d'expression : il demeure un point de référence symbolique et le texte d'un témoignage historique que l'on ne rejoint qu'indirectement, par le biais d'une autre tradition et donc d'un détour herméneutique.

N'aurait-il pas mieux valu suivre jusqu'à la clairière de l'Ouvert le chemin perdu de l'Etre ? Bultmann reconnaît sur le tard qu'il aurait pu trouver chez Heidegger une critique plus approfondie de la métaphysique et les modèles d'un discours plus apte à traduire l'événement et la transcendance de la Parole de Dieu :

---

(172) M. Nédoncelle, Bultmann ou l'individualisme eschatologique, dans Ephemerides Theologicae Lovanienses, 1961 (2-3), t. XXXVII, p. 592 : "Bien que la révélation de l'autre se fasse par rencontre, cette rencontre n'a de sens que pour notre problème eschatologique individuel" ; p. 594 : "Bultmann dit bien qu'il n'y a pas d'exégèse neutre, il dit même que toute histoire suppose une précompréhension, mais quand on examine ce qu'il entend par là, on ne trouve qu'une historicité individuelle, jamais une tradition".

> "Cette philosophie, écrit-il à propos de Heidegger, enseigne à renoncer à 'l'intention métaphysique de vouloir-fonder" et à abandonner ainsi la volonté de s'affirmer soi-même qui est propre à la métaphysique. La victoire sur la métaphysique est "le renversement de la compréhension de soi de l'existence". L'existence ne se comprend plus maintenant à partir de l'étant mais à partir de l'être. Mais l'être "est présent seulement dans le destin historique qui nous rencontre, et au grand jamais de façon définitive... Il est, en tant que sens d'être, toujours là en avant de l'existant, comme l'éternel arrivant qui en même temps se cache toujours dans l'arrivée en tant qu'inépuisable". Il va de soi qu'une réflexion de ce genre ne peut pas être une légitimation de la parole de Dieu qui nous rencontre au sens chrétien de l'expression. Mais il me semble que pareille réflexion peut servir à clarifier ce que peut signifier en général une parole qui nous rencontre dans l'ici et le maintenant en tant qu'apostrophe événementielle de Dieu" (173).

Il est vrai que la déconstruction heideggérienne qui dénonce la foi naïve dans le pouvoir de la raison ou dans la capacité de la subjectivité arrache les bases de la manière traditionnelle de parler de Dieu et de l'homme : "La Parole de Dieu appelle l'homme à renoncer à toute sécurité qu'il s'est lui-même assurée" (174). Mais le théologien continue de penser l'être à l'image d'une réalité face à laquelle se situe l'existant et non sur le modèle d'une différence à l'intérieur de laquelle se produit l'événement même de la subjectivité. Bultmann est venu trop tôt pour les dieux et trop tard pour l'Etre. Mais si le réveil du Dieu qui dort dépendait de l'éveil de la clairière que l'on oublie ?

---

(173) F.C., t. II, p. 246.

(174) J., p. 207.

CHAPITRE VII

UNE RELECTURE TRANSCENDANTALE : LA THEOLOGIE DE K. RAHNER.

A ce point où notre débat tourne autour des rapports entre l'ontologie et la théologie, nous rencontrons le modèle de la relecture transcendantale, tel que l'a mis à profit K. Rahner. En explorant maintenant cette direction, offerte à notre réflexion, nous ne cherchons pas à définir les liens de dépendance ou d'analogie qui rapprocheraient la théologie rahnerienne de la philosophie heideggérienne (1). Rahner, d'ailleurs, à la

(1) Dans une étude intitulée Le tournant théologique aujourd'hui selon K. Rahner (Paris, Desclée, "Remise en cause", 1968), F. Gaboriau note que chez Rahner "ni la référence à Kant ni la référence à Heidegger ne dépassent, dans son cas, le niveau d'un certain vocabulaire" (p. 67). Quelque exagérée que nous apparaisse cette affirmation, il nous importe peu qu'elle se vérifie ou non. Le point réel de la controverse porte en fait sur la valeur de la méthode transcendantale en théologie. Or, l'auteur conteste précisément le détour par le transcendantal qui, selon lui, comporte outre le danger d'idéalisme celui de "réduire" le contenu du dogme pour l'adapter aux exigences de l'"esprit" humain. Nous répondrons ultérieurement à cette double objection. Notons cependant qu'il est facile d'interpréter de façon scolastique le transcendantal kantien pour montrer ensuite qu'il ne fait droit ni à la transcendance de la Révélation ni aux requêtes existentielles de l'homme. Si L. Roberts, dans son livre Karl Rahner, sa pensée, son oeuvre, sa méthode (Paris, Mame, trad. de l'américain par .../...

différence de Bultmann, contourne le projet anthropologique de Sein und Zeit (2). Cependant, par le biais de la déduction transcendantale, il rejoint la problématique

---

(1) .../... M. Martron, 1969), exagère quelque peu l'influence de Heidegger sur la pensée de Rahner (cf. Préface de Rahner, p. 8), c'est sans doute parce qu'il a compris la portée existentiale et la fécondité existentielle de la méthode transcendantale. Nous souscrivons plus volontiers à l'opinion de G.A. Lindbeck selon laquelle la théologie de K. Rahner prend appui sur une interprétation heideggérienne de la métaphysique de la connaissance thomiste et sur une anthropologie ontologique (cf. G.A. Lindbeck, The Thought of Karl Rahner, Christiany and Grisis, 25 (18 octobre 1965), p. 211-215).

(2) Certaines bibliographies attribuent à Karl Rahner un article intitulé Introduction au concept de philosophie existentiale chez Heidegger (Recherches de sciences religieuses, 1940, p. 152-171) et signé de Hugo Rahner. Il est vraisemblable que le nom du signataire ne soit pas celui de l'auteur. Nous trouvons, en effet, dans cette étude précise et claire, des affirmations et des jugements analogues à ceux contenus dans Hörer des Wortes (paru en 1940) : Heidegger, y lit-on, s'oppose aux conclusions de la philosophia perennis en postulant que "le non est antérieur au oui" (p. 167 ; cf. L'homme à l'écoute du Verbe, trad. par J. Hofbeck, Paris, Mame, 1968, p. 117) et que la mort débouche sur le néant (cf. E.T.S., p. 87). L'auteur réduit indûment l'interprétation de la pensée de Heidegger à l'alternative suivante : ou bien la philosophie existentiale identifie la transcendance à l'expérience du néant, ou bien elle aboutit, après un long détour, à reconnaître l'infinité de l'Absolu : "Tout ce que nous pouvons dire, remarque le théologien, c'est que, telle que se présente jusqu'ici l'oeuvre de Heidegger, l'interprétation du Dasein se meut toute entière dans l'horizon de la temporanéité, de la mort, du néant, et qu'il semble par suite que cette "Analytique existentiale du Dasein" doive avoir pour suite logique, voire nécessaire, non pas une ontologie, mais une Ontochronie (expression dûe à Heidegger lui-même), science montrant que le sens de tout être comme tel, et, absolument, le sens de l'Etre, est le Néant" (ibid.).

de l'Etre (3). C'est sur cette base méthodologique que nous poursuivrons le dialogue commencé, en confrontant l'analyse existentiale à la théologie bultmannienne et rahnerienne.

I. LA METHODE TRANSCENDANTALE.

A) LA SITUATION DU PROPOS.

Bultmann voit dans le recueil et l'accueil des propres possibilités existentielles le lien structural qui relie l'interprète à la Parole de Dieu. Perspective dont nous avons souligné l'insuffisance et à laquelle veut remédier la réflexion transcendantale en fournissant les fondements d'une herméneutique plus ample de l'existence croyante. Elle repose sur le présupposé que toute question objective sur la foi est commandée par une perspective anthropologique qui déjà délimite le champ de la réponse. Le sujet s'exprime implicitement à travers la référence intellectuelle à l'objet. Dès qu'il interroge validement, il projette et affirme son être, en vertu même de la question qu'il pose et non seulement en raison de la réponse qu'il fournit. La relation du sujet à l'objet ne relève pas de l'ordre psychologique de l'intérêt, comme le pensait Schleiermacher, ni de l'ordre existentiel de la décision, comme le préconisait Bultmann : elle est transcendantale, ce qui veut dire qu'elle est déjà

---

(3) Les points de vue de Heidegger et Rahner convergent vers la découverte de la révélation ontologique intérieure à la transcendance de l'existence. Le premier, par voie inductive, montre que l'homme est le "là" de l'Etre (Dasein) ; le second, par voie plutôt déductive, affirme que la liberté même de la Révélation surnaturelle suppose, à titre de condition de possibilité, la nécessité de la Révélation naturelle qui définit le sens même de l'existence humaine.

structurée dans un espace ontologique, posé a priori. Elle se fonde sur une possibilité qui n'est plus d'abord celle de l'existence, mais celle d'une interrogation qui porte sur l'existence et sur l'éventualité de la rencontre de l'homme et de la Parole de Dieu. Disons que la modalité spécifique sous laquelle s'annonce la Révélation détermine la modalité propre du sujet qui l'accueille.

Rahner nous invite à prêter attention aux requêtes authentiques de la théologie libérale et rationaliste ainsi qu'à ses motivations profondes (4). La réaction "orthodoxe" de Barth prépare la réaction "critique" de Bultmann dont elle favorise indirectement le succès : "La théologie du protestantisme orthodoxe et la nôtre avec elle ne se sont-elles pas trop vite tranquillisées par la pensée que, dans la théologie protestante, l'école de Barth avait porté le coup de grâce à l'école libérale ? Malgré tout ce qui, dans le détail, demeurera de Barth et de sa grande oeuvre, c'est Bultmann qui, dans l'ensemble, a remporté la victoire sur Barth à l'intérieur de la théologie protestante, en Europe" (5). Mais Bultmann n'a pas établi sa recherche sur une base herméneutique assez profonde, en sorte que sa critique du mythe conduit à une impasse. Si, en effet, la décision de foi se pose seule face à une Parole enveloppée dans une gangue d'images et de formules mythiques, elle exige à coup sûr une critique préalable qui dissocie l'accidentel de l'essentiel. Au contraire, si, précédant l'expression existentielle de la résolution, une interrogation sur le message révèle que le sujet est déjà en connaturalité avec l'objet de sa recherche, le problème de la démythisation

---

(4) Voir l'article intitulé Théologie et anthropologie, dans l'ouvrage collectif Théologie d'aujourd'hui et de demain, Paris, Le Cerf, 1967, p. 113-114.

(5) Ibid.

se trouve en quelque sorte dépassé dans la visée consci-entielle à l'intérieur de laquelle questionne le croyant. La théologie existentiale se heurte à un obstacle intellectuel qu'une réflexion critique antérieure se doit de débloquer : la décision bute sur l'imperméabilité du mythe qu'elle ne peut d'elle-même forcer ; la théologie transcendantale, par contre, vise d'emblée le sens même du mythe et le message de foi dont celui-ci est porteur : l'interrogation lève l'obstacle en prenant de la hauteur et découvre le problème après l'avoir résolu par le haut. Le détour par le transcendantal n'opère-t-il pas lui-même la démythologisation nécessaire à la décision pour prendre son envol, puisqu'il découvre le réseau complexe des significations qui relie les propositions dogmatiques à l'expérience humaine (6) ? Lorsque Kant inaugure sa méthode, il entend bien effectuer en même temps une oeuvre critique.

B) LES DEUX MOMENTS DE LA REFLEXION.

La déconstruction transcendantale comporte deux moments principaux : la réduction et la déduction. La première cherche à dégager, à partir de ce qui est saisi thématiquement par la réflexion, le résidu non-thématique qui rend possible la connaissance. Elle part du phénomène, en indique les implications a priori et dévoile par l'analyse la résonance mystérieuse qui se prolonge en chaque situation humaine. Ce procédé rejoint en définitive le

(6) K. Rahner donne comme exemple celui de l'eschatologie. Envisagée sous l'angle transcendantal, l'eschatologie n'a rien à voir avec un reportage phénoménal sur des événements à venir. La visée transcendantale est d'emblée critique : les mythes traduisent la structure eschatologique de l'homme, cet "être en tendance vers un avenir ouvert, être d'espérance que Dieu habilite à un avenir absolu" (Ibid., p. 119).

cheminement de tout homme qui s'interroge sur sa situation d'être-au-monde et d'être-pour-la-mort. Il "consiste à réfléchir sur les données de la vie, à en dégager les implications profondes et à se laisser docilement saisir par le mystère ultime qu'elles recèlent et qui est le fondement de tout ce qui existe" (7). Il ne s'agit pas de faire le jeu du rationalisme ; bien au contraire, cette opération nous dévoile l'éclaircie que la connaissance renonce à circonscrire, l'obstacle réel sur lequel elle bute et sans lequel pourtant elle ne fonctionne plus. Le rationalisme partage à vrai dire la conviction illusoire selon laquelle "l'homme parviendrait à saisir la totalité du réel jusqu'en son fondement ultime et lui imposerait la loi de son propre système" (8). En termes heideggériens nous dirions que nul ne comprend (begreifen) qui d'abord ne se laisse prendre (ergreifen) et que la connaissance (denken) qui explore la raison des choses doit s'achever en reconnaissance (danken) (9).

A la réduction succède la déduction. L'une part d'en-bas pour s'achever en-haut, l'autre part d'en-haut pour éclairer l'en-bas. La réflexion déroule, à partir de la réalité mystérieuse devant laquelle elle s'efface, la

---

(7) Est-il possible aujourd'hui de croire ?, trad. par Ch. Muller, Paris, Mame, 1966, p. 121.

(8) Théologie et anthropologie, op. cit., p. 100.

(9) Rahner remarque que le thème central de la pensée de Heidegger, directement assimilable par la théologie, tourne autour de l'idée d'un mystère indicible qui nous habite et dont nous ne disposons pas : "Aber eben das eine hat er uns doch gelehrt : dass wir in allem und jedem jenes unsagbares Geheimnis suchen können und sollen, dass über uns verfügt - auch wenn wir es kaum mit Worten nennen können" (M. Heidegger im Gespräch, Freiburg-München, Verlag K. Alber, hrsg. von R. Wisser, 1970, p. 49).

genèse du réel objectif. Autrement dit, à la lumière d'une "présence" dont elle signale la trace transcendantale, elle relit les différents clivages existentiels à travers lesquels s'exprime la réalité humaine totale. Illustrons notre propos par un exemple emprunté à la théologie. Lorsque nous réfléchissons à notre condition, nous entrevoyons, présente en nous, une faille ouverte sur l'être en général et, en définitive, sur l'Etre absolu. Le procédé de réduction situe la position de notre existence dans une référence indéfinie à l'Infini. Lorsque, en croyants, nous examinons le dogme de l'incarnation, nous comprenons que l'Evénement Jésus-Christ est l'objectivation accomplie de cette déhiscence qui nous fait exister, la réponse gratuite à l'exigence fondamentale de notre être. Si en opérant par déduction, nous projetons la lumière de ce dogme sur notre situation, nous percevons que nous sommes orientés et attirés vers l'incarnation, à tel point que Rahner définit l'homme comme étant une "potentia oboedientialis pour l'union hypostatique" (10). Le dernier mot de l'anthropologie est donc la Parole du Dieu fait homme.

La méthode transcendantale s'accomplit suivant une sorte de mouvement pendulaire qui oscille entre deux pôles extrêmes : la réalité du mystère sur laquelle débouche la réduction et le mystère même de la réalité éclairé par la déduction. Il serait donc contradictoire de rejeter ce détour au nom d'un prétendu réalisme dont le critère consisterait dans l'analyse naïve du phénomène. Que la notion de transcendantal ait un relent kantien, nul ne doit s'en offusquer : "Aujourd'hui, note Rahner, une philosophie et par la suite la théologie ne peuvent et ne doivent plus revenir en-deça de cette orientation anthropologique et transcendantale qui caractérise la philosophie moderne depuis Descartes, Kant, et, par-delà l'idéalisme allemand (et ses répercussions), jusqu'à la

---

(10) Ibid.

phénoménologie, la philosophie existentielle et l'ontologie fondamentale" (11). Orientation qui opère entre deux événements de l'histoire : celui du Logos devenu chair et celui d'un homme qui cherche à tâtons le point d'ancrage de son existence. C'est pourquoi elle n'en reste pas au niveau de la simple condition de possibilité : elle expose d'emblée une condition d'actualité, ou mieux une condition d'actualisation qui oriente la synthèse réelle de ces deux événements.

C) LE DOUBLE ECUEIL DE L'IDEALISME ET DU RATIONALISME.

Analysée du point de vue de la connaissance, l'interprétation rahnerienne n'est pas une simple réédition du transcendantal kantien appliquée ensuite à la théologie. Rahner n'entend pas faire une critique kantienne de la connaissance (Erkenntniskritik) mais une critique de la métaphysique de la connaissance (Erkenntnismetaphysik). Son entreprise propose d'emblée une herméneutique qui souligne la portée ontologique et réaliste d'une pensée qui ne s'épuise jamais dans la visée qu'elle porte sur l'objet, mais puise son dynamisme dans le domaine non-thématique qui assure la correspondance (l'adaequatio) entre l'hylémorphisme noétique et l'hylémorphisme objectif. En un certain sens, elle dépasse la perspective phénoménologique de Husserl qui situe la ratio cognoscendi dans l'intentionalité de la conscience transcendantale pour suivre (à distance) la réflexion de Heidegger qui cherche dans la transcendance de l'existence la raison

(11) Ibid.

même de l'intentionalité (12). L'abstraction qui caractérise l'esprit-dans-le-monde n'est pas une opération logique : elle recouvre la situation ontologique de l'homme tendu entre le monde des choses (ceci) et le monde de l'esse. Entre ces deux pôles réels qui délimitent - sans la limiter - la différence ontologique s'exécute le jeu réflexif de l'esprit (13). Il est vrai que le théologien relit St-Thomas à la lumière de Kant et de Maréchal, mais il ne fait aucune concession à l'idéalisme critique, car il considère le transcendantal, non comme une thèse, mais comme une hypothèse à partir de laquelle il prétend récupérer les véritables dimensions de la réalité.

Rahner retient de Maréchal son élucidation transcendantale du jugement et de la volonté ainsi que les conclusions générales auxquelles elle aboutit (14). Le ressort de son argumentation repose, en effet, sur l'idée d'une intelligence dynamique orientée vers une finalité qui structure et transcende la référence du jugement à l'objet (15). Cette conception implique un dou-

---

(12) Voir L'esprit dans le monde, Paris, Mame, trad. par R. Givord et H. Rochais, 1968, p. 95 : "D'après Saint-Thomas, l'unité ontologique de la connaissance et de son objet n'est pas obtenue par la connaissance (en tant que saisie "intentionnelle"), mais elle lui est logiquement antérieure, elle n'est pas une conséquence, mais une cause de la connaissance (en tant qu'état conscient proprement dit)". Ce que Heidegger appelle transcendance dans Vom Wesen des Grundes, Rahner le retrouve dans le mouvement de dépassement (excessus) de l'"intellectus agens" qui selon St-Thomas anticipe (Vorgriff) l'"esse" (voir sur l'"excessus" p. 64 et 150 ss.). Conception qui implique une interprétation de la vérité très proche de celle de Vom Wesen der Wahrheit. L'"excessus" ou transcendance ontologique dans laquelle s'accomplit la relation logique de la "vérité-correspondance" évoque la notion heideggérienne de "non-vérité".

(13) Ibid., p. 80 sq.

(14) Ibid., p. 32, 80, 94, 135, 141, 215, 221, 226.

(15) Pour un aperçu de la démarche philosophique de J. Maréchal, consulter l'article de soeur Marie de la Croix : La pensée du P. Joseph Maréchal, dans la Nouvelle revue théologique, t. 93, 1971 (9), p. 963-987.

ble présupposé. D'une part, le vouloir s'enracine dans la tendance qui commande la croissance de la connaissance : il est le principe de l'exercice de l'esprit et l'esprit est le principe de la spécification de la volonté. D'autre part, l'opposition du sujet à l'objet est l'expression dynamique de la tension ontologique qui dispose l'intelligence à s'élancer vers sa fin, de sorte que la référence du "penser" à l'autre ne s'éclaire qu'à la lumière du rapport à une Réalité ultime, rapport fondé dans l'analogie de l'être. Le caractère existentiel de la connaissance se trouve donc déduit de la relation transcendantale de l'esprit à un Existant premier, inscrite dans cet existential humain qui est le dynamisme spirituel.

Le point délicat de cette argumentation réside dans le passage de l'affirmation transcendantale à la reconnaissance de l'existence d'un Etre absolu. Comme Maréchal, Rahner remarque que la réflexion ne saurait être au principe et à la fin d'une référence qui la déborde infiniment. La fonction transcendantale de la connaissance porte incontestablement la marque du divin, recouvre la motion du créateur dans l'esprit fini que Thomas d'Aquin a nommé le desiderium naturale.

Certes, Maréchal et Rahner admettent que l'expérience de l'analogie de l'être confère une signification, non un contenu à cet Infini. L'horizon ontologique rejoint ainsi l'ens transcendentalis de l'école thomiste, puisque, inscrit dans l'esprit non à titre d'expression objective mais d'exigence formelle, il fournit à la connaissance la condition a priori de son objectivité (16). Il reste que le passage de la finalité transcendantale à la finalité absolue repose sur un paralogisme philosophique qui s'appuie sur une interprétation théologique préalable.

---

(16) J. Maréchal, Le point de départ de la métaphysique, cahier V, Bruxelles, 1949, p. 434-437.

Ce bref aperçu sur les sources de la pensée de Rahner suffit à nous montrer la différence radicale qui sépare l'interprétation ontologico-existentielle de Heidegger, fondée sur une phénoménologie de la finitude et l'élucidation transcendantale de Maréchal, basée sur l'analyse réflexive de l'acte de la connaissance. Nous étudierons plus loin les divergences de ces deux approches et les conséquences qui en découlent. Précisons déjà que Rahner, plus fidèle, semble-t-il, au réalisme thomiste, rejoint, comme par un détour, la pensée de Heidegger : le dynamisme de l'esprit n'est pas, en effet, une synthèse abstraite, une idée hypothétique, mais une synthèse affirmative, un exister réel (17). La question du passage de l'être à Dieu se pose alors en des termes sensiblement différents, puisque l'Absolu apparaît comme le couronnement et l'accomplissement de l'esse réel et non comme ce qui donne consistance et solidité à un être idéal (18).

La méthode transcendantale, telle que la pratique Maréchal, évite l'écueil de l'idéalisme puisqu'elle dégage la réalité implicite visée par l'intelligence et le vouloir. Mais lorsque Rahner l'applique à la théologie, ne risque-t-elle pas de cautionner une interprétation rationaliste de la foi en réduisant le donné révélé aux "formes" a priori de la raison ou du moins en ne retenant de lui que ce qui intéresse l'homme ? Le théologien sera fatalement moins attentif à celui qui parle qu'à celui qui écoute et, en adoptant une semblable attitude, ne transforme-t-il pas la Révélation en une exploration des potentialités anthropologiques au lieu de voir en elle le don d'une Parole transcendante de Dieu ?

Cette objection découle de la précédente. Dès que l'on interprète la méthode transcendantale dans un

---

(17) E.Mo., p. 163 sq.

(18) S.T., t. VIII, p. 199. Rahner parle de l'expérience que fait l'esprit de son orientation illimitée vers l'être en général (Erfahrung der unbegrenzten Verwiesenheit des Geistes auf das Sein überhaupt).

sens idéaliste, on en vient à accuser le théologien qui la pratique de dénaturer le "contenu" du dogme et de n'en retenir que les aspects formels qui coïncident avec les dimensions a priori de l'esprit humain. Mais nous avons souligné que le recours au transcendantal n'est qu'un détour dont le but est de servir le réalisme intégral de la foi. Il n'est pas imposé par les exigences de la connaissance, mais par la structure même de la Révélation qui devient un événement de l'histoire. La théologie ne se réduit pas à décrire l'histoire du salut, mais à situer la condition de la créature face à l'offre que Dieu nous fait en Jésus-Christ. Elle commence par accueillir l'ensemble du donné, tel qu'il est exprimé dans la tradition consignée dans l'Ecriture et vécue au fil des temps, mais en analysant ce que Dieu dit, elle s'interroge sur la signification de ce message. Elle n'opère pas un tri préalable en fonction de ce qui intéresse le sujet, mais elle se demande pourquoi la Parole intéresse l'homme. Cette interrogation ne constitue pas une opération postérieure à l'obéissance de la foi qui serait ainsi contrainte ou complétée : elle fait partie intégrante de la "fides ex auditu".

La Révélation renferme un message de salut : sa destination essentielle est donc de révéler ce qui consolide l'homme. Or s'enquérir de la signification sotériologique d'une question théologique, c'est par le fait même mesurer la réceptivité que possède le sujet vis-à-vis d'un objet particulier de la foi. Il n'est donc pas question de réduire le salut, mais de mieux mettre en valeur la signification historique d'un événement qui, s'étant accompli dans le temps, revendique l'homme en lui-même : "Ce qu'il y a de plus objectif dans la réalité du salut est nécessairement ce qu'il y a de plus subjectif : le sujet spirituel présent à Dieu dans une immédiateté dont Dieu lui-même est cause" (19).

---

(19) Théologie et anthropologie, op. cit., p. 109.

II. ONTOLOGIE ET HERMENEUTIQUE.

Nous avons insisté sur la signification transcendantale et anthropologique de la théologie rahnerienne. Mais ce premier aspect ne prend son plein relief qu'à la faveur de l'ontologie qui le sous-tend. En raison de son enracinement dans la question de l'être, la théologie transcendantale semble éviter un double écueil : celui de la théologie existentiale qui, s'attachant seulement à l'expression existentielle de la foi, ne prend pas en considération son retentissement existential ; celui de "l'onto-théologie" qui, absorbée dans l'expression formelle de la foi, néglige sa réalisation ontologico-existentielle. Puisque l'expérience chrétienne épouse la structure même de l'existence sans s'y dissoudre, Rahner s'emploie à découvrir ce qui en l'homme la rend possible. Son anthropologie prend appui sur le champ de l'être qui donne à chaque attitude existentielle une orchestration indéfinie : "Dans tout acte de connaissance, dans toute décision ou action, le sujet "se porte vers", "est en prise sur" (en allemand Vorgriff) cette réalité totale qui forme l'horizon jamais épuisé, de toutes ses démarches spirituelles" (20).

C'est vers l'existence que le théologien se tourne pour montrer que l'interrogation de la foi accomplit et dépasse le projet interrogatif sur l'être. Rahner résume les deux thèses centrales de son anthropologie en deux expressions riches d'implications philosophiques et qui retiendront notre attention : l'homme est "esprit-dans-le-monde" (Geist in Welt) et "auditeur de la Parole" (Hörer des Wortes) (21).

---

(20) E.A.C., p. 154 n. 10.

(21) Ces deux expressions constituent les deux titres des ouvrages dans lesquels Rahner expose les prolégomènes philosophiques de sa théologie. Geist in Welt est à la fois un commentaire et une amplification originale d'un texte de St-Thomas : 1 a, q. 84 .../...

A) L'ETRE SITUE.

a) La connaissance.

La préposition in contient la clef herméneutique de la première formule. L'homme n'est pas d'une part un esprit tourné vers le royaume de l'abstraction et, d'autre part, un être incarné, engagé dans l'univers des corps. D'emblée "être-dans-le-monde", il est "condamné" à chercher dans le sensible la matière de son activité spirituelle. Aussi ne parvient-il pas à saisir l'être sans la médiation sensible des phénomènes et à "objectiver" ces phénomènes dans la connaissance sans la médiation transcendantale de l'être. Comme l'a montré Heidegger, l'homme est être-au-monde parce qu'il est orienté, dirigé et aspiré par le monde de l'Etre ; inversement, il ne s'accomplit lui-même dans son auto-présence (Da-sein) qu'en devenant, sous la motion de l'être, présent à l'autre dont la totalité de l'étant trace le profil.

Rahner relit St-Thomas à la lumière de Kant, ce dernier étant à son tour interprété par Heidegger. L'"abstractio" réalise la percée vers l'être grâce à l'intellect agent, la condition a priori qui permet de connaître une forme de la matière. La "conversio ad phantasmata" éveille l'intellect à la lecture d'un donné avec lequel la sensibilité demeure en relation immédiate. Le sujet

(21) .../... a. 7. Ce livre montre que la connaissance reproduit les structures de l'existence : l'esprit ne se pose que par rapport à un autre, véritable vis-àvis existentiel, qui est déjà-là indépendamment de son acte. Mais la connaissance humaine découvre le monde en s'ouvrant à l'événement ontologique, à l'"esse", qui rend possible l'anticipation abstractive. Prolongeant la méditation de Geist in Welt, Hörer des Wortes situe l'homme face à la possibilité de la Parole de Dieu. Rahner voit dans la transcendance de l'esprit vers l'"esse" - sorte de Révélation naturelle qui s'exprime dans la différence ontologique -, la condition de possibilité et le lieu réel de la Révélation surnaturelle.

connaissant est donc lui-même l'être de l'autre (22), être accueilli par la sensibilité dans son altérité et dépassé par l'esprit qui se dégage de sa présence et le prend pour objet (23). C'est pourquoi "la conversio ad phantasmata est un caractère propre et intrinsèque de l'abstractio elle-même, dans la mesure où elle est seulement le signe que l'abstractio s'opère en venant du monde et ne peut subsister que comme venant constamment du monde" (24). L'intellect agent, tourné vers la totalité des objets possibles, exerce sa transcendance en universalisant la forme offerte à la sensibilité. Il ne mesure l'ampleur de son domaine réservé qu'en éprouvant la limitation des objets concrets offerts à sa connaissance (25). En saisissant le"particulier", il s'élance au-delà de toute détermination et ne découvre son anticipation qu'en appliquant sa connaissance à l'objet particulier. L'esprit humain s'exerce à l'intérieur d'une différence dont les extrêmes sont d'une part l'indéfinité privative de la matière, vide dénué de forme et d'autre part, l'indéfinité négative de la forme, absence non encore déterminée par une limitation intrinsèque. Aussi "l'illimitation potentielle du principe limitatif d'un étant (l'infinitude privative) ne se peut connaître que par l'illimitation positive d'une réalité ayant le caractère de forme (dans une illimitation négative)" (26). Si l'on appelle "étant" la matière spécifiée par la forme et "être" la forme illuminant la matière, nous dirons que l'acte de la connaissance s'épanouit dans le milieu

---

(22) E.Mo., p. 90.

(23) Ibid., p. 127.

(24) Ibid., p. 129.

(25) H.W., p. 77 : "... als Hindernis eines Ausgriffs über sie hinaus".

(26) E.Mo., p. 161.

de la différence ontologique entre l'être et l'étant. Eclairée par l'"esse" qui vient à la pensée, la matière n'est plus un en-soi, opaque et replié sur lui-même, mais un étant, un "ens" qui participe à l'exister réel de l'"esse".

Nous voici situés entre le monde et l'être, au carrefour de la matière et de l'esprit. De ce point de vue, le problème de l'identité entre le connaissant et le connu nous apparaît être un pseudo-problème. A quoi bon se demander comment l'autre, le monde, peut devenir le même dans la connaissance (27), alors que le même implique déjà l'autre ? L'identification noétique s'établit sur la base d'une altérité ontologique irréductible, si bien que la méthode transcendantale nous découvre a priori un a posteriori fondamental : l'objet existe indépendamment de l'acte de connaissance accompli par le sujet. L'affirmation de l'identité entre la connaissance et l'existence, pour être intelligible, repose sur l'admission préalable d'une différence inéluctable entre l'être et la pensée :

> "L'homme est conscient d'une certaine identité entre l'existence et l'acte de connaissance. Cette identité entre l'existence et la connaissance, identité dans laquelle l'existence s'accomplit sous forme de connaissance ou dans laquelle la connaissance découvre son existence, est la connaissance première sur laquelle est fondée toute autre

(27) Ibid., p. 86 : "Ainsi, pour la métaphysique thomiste de la connaissance, le problème ne consiste pas à chercher comment un "pont" quelconque doit être jeté au-dessus de la faille entre le connaître et l'objet : une telle faille n'est qu'un faux problème. Bien plutôt, le problème se pose ainsi : comment un connu, identique au connaissant, peut-il se poser en tant qu'autre vis-à-vis du connaissant ? Et comment peut-il y avoir une connaissance qui reçoit l'autre en tant qu'autre ?".

> connaissance. La réflexion sur l'accomplissement de la conversio établit clairement que l'existence est différente de l'acte effectif de connaissance ; elle lui est aussi transcendante. Cela signifie que l'homme connaît une existence qui n'est pas identique à son acte de connaissance et ainsi le problème de l'objectivité trouve une solution" (28).

Disons que l'unité du sujet connaissant et de l'objet connu n'est pas l'oeuvre de la connaissance elle-même. K. Rahner remarque que pour St-Thomas, l'acte spirituel ne s'épuise pas dans la saisie intentionnelle, puisqu'il se coule dans la transcendance anticipative vers l'"esse". C'est pourquoi "l'unité ontologique de la connaissance et de son objet n'est pas obtenue par la connaissance (en tant que saisie "intentionnelle"), mais elle lui est logiquement antérieure, elle n'est pas une conséquence, mais une cause de la connaissance (en tant qu'étant conscient proprement dit)" (29). Dans la même perspective, Heidegger accuse la phénoménologie de Husserl d'avoir réduit la connaissance à l'intentionalité, d'avoir oublié que celle-ci trouve son ultime justification dans la transcendance de la pensée vers l'esse (30), en un mot d'avoir identifié la région - étant de la conscience à la région - étant de la réalité. Si l'on dénonce ce présupposé, on évite de confondre la vérité logique et la vérité ontologique et de concevoir le vrai de façon purement formelle, à l'image d'une équation établie entre deux termes ou d'une péréquation exigée par la subjectivité normative.

---

(28) L. Roberts, op. cit., p. 30.

(29) E.Mo., p. 95.

(30) M. Heidegger, Ce qui fait l'être-essentiel d'un fondement ou raison, dans Q.M., p. 101-102. Voir K. Rahner, E.Mo., p. 31 : "La transcendance relative à tous les objets possibles de connaissance se révèle comme une condition transcendantale de la possibilité d'abstraction et de jugement".

Esprit immergé dans le monde, l'homme se sert constamment du monde comme d'un tremplin pour se transcender vers son acte d'être. Connaître c'est affirmer le monde en le dépassant. La reconnaissance du particulier s'effectue sous la forme d'une détermination et donc d'une limitation ontologique, elle implique, à titre de condition de possibilité, le dynamisme indéfini de l'esprit orienté vers l'"esse".

b) L'action.
****

La structure de la liberté humaine correspond à celle de la connaissance : elle s'ajuste à l'exercice de la transcendance du particulier réalisé par l'esprit. L'homme est libre parce qu'il peut décoller du sensible qui le sollicite et prendre ses distances vis-à-vis de lui. L'horizon de l'"esse" qui le précède lui indique en même temps le chemin de la différence libératrice, instaurée entre lui-même et l'objet. Pas plus que la connaissance ne s'absorbe dans l'intention, la liberté ne se résorbe dans l'engagement. Rahner voit plus loin que Bultmann : la causalité de l'acte libre est "focalisée" vers autre chose que la performance réalisée par notre seule décision. Introduisant une rupture dans la région de l'Umwelt et dans celle de l'histoire, elle annonce un champ indéfini de possibilités, et c'est pourquoi elle se referme, selon Heidegger, sur l'obscur fondement qu'elle renferme. Mais cette incursion vers l'être n'est pas une échappée hors du monde de la contingence et de la facticité, puisqu'elle s'accomplit dans la limitation d'une opération déterminée. La liberté est le passage, effectué par le choix, entre les éventualités en nombre indéfini à la limitation d'une réalisation finie. Selon Rahner, cet horizon cache le Dieu, qui est la liberté de notre liberté :

> "La liberté n'est ainsi possible que comme passage d'une ouverture de possibilités infinies à la détermination d'une réali-

> sation finie, dans laquelle et à travers laquelle la destinée infinie de l'homme est personnellement gagnée ou perdue. Elle n'est donc possible que là où est donnée une ouverture transcendantale sur le Dieu infini, donc dans la personne spirituelle" (31).

La transcendance vers l'infini rend donc possible et intelligible la restriction imposée par le fini. Restriction intrinsèque, exigée par le choix lui-même, mais aussi extrinsèque, qui oriente le choix, car la liberté agit selon certaines conditions dans lesquelles "réside le fondement ontologique et éthique d'une limitation légitime de la liberté" (32).

B) L'ETRE INTERPELLE.

Y-a-t-il un terme à cette transcendance qui définit l'orientation de la connaissance comme de la liberté, et quel est-il ? C'est à cette double question que l'analyse ontologique de Hörer des Wortes tente de répondre. Selon Rahner, l'anthropologie devient une réflexion herméneutique en prenant pour fil conducteur la question de l'être, question d'un intérêt "vital", puisqu'elle définit l'être humain. Il est facile et dangereux d'y apporter une réponse prématurée, soit que l'on rejette l'être dans l'indifférence en l'assimilant à quelque chose vide de sens, soit qu'on lui prête subrepticement les traits d'un étant hypostasié, qu'il s'agisse de l'élan vital, de la mort, du néant (33) ou même de l'Absolu divin.

---

(31) K. Rahner, E.Th., t. V, p. 179-180.

(32) Ibid., p. 180.

(33) H.V., p. 72. Ici Rahner semble viser à tort Heidegger. Cette interprétation qui pourrait être retenue au niveau de Sein und Zeit est insoutenable après la "Kehre". La mort et le néant sont des voies vers l'Etre.

Cette interrogation qui s'impose à notre esprit apparaît comme un événement de notre existence. On ne peut solliciter l'être qu'en partant de lui. Rahner recourt au vocabulaire heideggérien pour exprimer ce cercle : nul ne saurait comprendre (ergreifen) qui ne se soit déjà laissé prendre (greifen). C'est l'interrogation qui, en dévoilant cette structure, trace à la pensée le chemin vers son essence. La condition de sa possibilité est inséparablement la condition de sa nécessité. Cette sorte d'argument ontologique sur lequel bute la connaissance fournit à Rahner le point de départ de son anthropologie : "La question sur l'être et la question sur l'homme questionnant même forment une unité fondamentale et toujours intégrale" (34). Ontologie et anthropologie croissent ainsi ensemble sur la base d'une herméneutique du sens. Thèse qui rejoint celle que Heidegger établit au seuil de son enquête sur la structure de l'existence humaine : "Une possibilité d'explorer l'existentialité de l'existence, et donc une possibilité d'aborder une problématique ontologique pourvue d'un fondement satisfaisant, n'est donnée que si l'interrogation philosophique est saisie elle-même existentiellement comme une possibilité d'être de l'être-là existant. Ainsi se manifeste la primauté ontique de la question de l'être" (35). Loin de détruire le caractère aporétique de la réflexion, l'être lui confère une garantie et une importance décisives, puisqu'il est ce en quoi et ce par quoi le sujet questionneur s'interprète.

Si la compréhension ontologique caractérise notre condition, les modalités de l'interrogation déploieront autant de visées sur notre existence. Selon Rahner,

---

(34) Ibid.

(35) E.Th., p. 29. Nous expliciterons dans le chapitre intitulé Foi et interprétation la visée herméneutique implicitement affirmée dans cette remarque liminaire de Sein und Zeit.

nous décelons trois caractères de l'être qui éclairent, d'une triple façon, notre situation existentielle face à Dieu. La question dit d'abord que l'être est lumineux et que sa luminosité est la source de toute transcendance ; ensuite qu'il est problématique et que son obscurité est le fondement de la volonté libre ; enfin qu'il est historique et que son historicité est la condition de toute parole. La méthode transcendantale se résume à montrer que les conditions d'actualité de l'existence se profilent dans les conditions de possibilité de l'interrogation.

a) Caractère lumineux.
****

L'être fait l'objet d'une question, parce qu'il est d'emblée compréhensible. Il résulte de ce fait que son fondement rejoint celui de l'acte spirituel qui réalise la présence à soi cognitive de cet être (36). La connaissance n'est pas d'abord orientée vers l'autre, elle est d'abord naissance et concrescence de soi, présence à soi. L'intention suppose la ré-flexion, le transcendantal s'accomplit dans la transcendance qui, assurant la corrélation de l'être et du connaître, établit la base de leur identité. Remarquons "que la compréhensibilité appartient intrinsèquement et a priori à la constitution essentielle de l'étant lui-même et qu'elle ne fait qu'expliciter ce qui est déjà (implicitement) dit avec l'être comme horizon de sa luminosité" (37). La lumière de l'esse irradie l'étant dans son ensemble, toutefois l'étant humain seul recueille cette "réflection" qui, par lui, en lui et pour lui, devient réflexion. L'étant matériel accueille sans doute l'être, mais il n'a pas la capacité de récupérer et d'exploiter à son profit cette présence :

---

(36) H.V., p. 82 ; cf. G.W., p. 80 sq.
(37) Ibid., p. 83.

il n'est pas lumineux pour soi mais seulement en dehors de soi, pour les autres (38).

En nous-mêmes, la luminosité ontologique n'est pas pure transparence. En interrogeant l'être, en effet, nous constatons que celui-ci échappe à notre possession, résiste à toute hypostase. Notre question ne surgit d'ailleurs que là "où il y a véritable distance... entre l'étant questionnant et l'étant questionné" (39). Elle atteste pour reprendre la terminologie de Heidegger, que notre connaissance est essentiellement reconnaissance (Dank), souvenir (Gedank), recueillement (Andacht) et que notre être est une ex-sistence, le "là" de l'ouverture, l'"extase en vue de la vérité de l'Etre" (40). Comment l'étant questionnant dominerait-il l'horizon de sa question ? La transcendance de sa réflexion accuse en même temps sa propre finitude, puisque l'être n'est pas possédé, mais participé à des degrés divers, c'est-à-dire visé à travers sa structure analogique (41).

Défions-nous de toute représentation imaginative. En réalité, ce n'est pas l'être qui est analogue, mais l'éclosion de la différence entre l'être et l'étant. En interrogeant, nous renonçons à concevoir l'esse comme un quelque chose-objet qui ad-vient par-dessus l'étant ou qui sur-vient au-dessus de lui, pour voir en lui ce qui pose l'étant humain dans son rapport à soi, au titre de la différence ontologique. Cette correction indique pourquoi il est dangereux d'identifier l'être à l'Absolu. Dieu est l'Etant extra-mondain chez lequel la luminosité de l'être est diaphane, celui qui transcende la transcendance même de l'être, mais qui, en tant qu'Etant absolu

(38) Ibid., p. 98.
(39) Ibid., p. 92.
(40) L.H., dans Q. III, p. 95.
(41) H.V., p. 95, n. 1.

situé par-delà l'être même, n'est pas le sujet dans lequel la différence est définitivement réduite et détruite. K. Rahner, à la suite de Heidegger, refuse de s'engager sur la voie ouverte par l'onto-théologie hégelienne. Pensons Dieu non comme l'être réalisé, mais "comme l'étant d'une absolue "possession de l'être", et, par là, comme l'étant d'une pure et absolue luminosité pour soi, d'un pur et absolu rapport à soi, ou encore, comme l'étant de "la différence ontologique" achevée (et non pas abolie)" (42).

La transcendance de l'existence s'oriente, par le biais de la différence ontologique, vers l'être infini. Sans doute l'esprit ne réalise-t-il la position-sur-soi cognitive que dans la reprise perceptive de l'étant singulier. L'abstraction effectue l'oeuvre de détermination du "ceci" à la lumière du concept en général (43). Elle ne s'épuise donc pas dans la reconnaissance du sensible, car elle est "la faculté de reconnaître que la détermination quidditative d'un étant singulier, donné par la sensibilité, est en soi infinie" (44). La limitation de l'haeccéité particulière implique de façon implicite l'affirmation du caractère illimité de l'essence. Le pouvoir de l'abstraction repose sur la capacité de l'anticipation, sur cette transcendance qui permet à l'esprit de s'étendre à tous les objets possibles. La croissance spirituelle fournit ainsi la condition de possibilité du concept en général ou de l'abstraction, laquelle réglemente l'objectivation du donné sensible et s'achève sur la position cognitive du soi.

---

(42) Ibid. Voir S.T., t. IV, p. 58 : Dieu est " ce mystère sans nom et supra-catégorial vers lequel la transcendance de l'esprit s'élance sans l'embrasser".

(43) Voir E.Mo., p. 130 sq.

(44) H.V., p. 112.

Reste à savoir maintenant quel est le terme final vers lequel se transcende la connaissance. Rahner exclut la théorie kantienne selon laquelle l'esprit ne dépasse pas l'horizon étroit de l'intuition sensible soumise à l'espace et au temps. Comment serait-il possible de savoir que la totalité des objets de la connaissance est finie sans affirmer implicitement que l'anticipation est habilitée à dépasser cette finitude ? Rahner dénonce chez Kant une contradiction entre l'affirmation de l'hypothèse et le contenu de l'hypothèse. L'esprit, rivé aux catégories spatio-temporelles, devrait logiquement déboucher sur le néant et non sur un concept de totalité. Thèse extrême soutenue par Heidegger qui "est ainsi la conséquence de Kant là où celui-ci s'oppose à l'idéalisme allemand" (45).

Il est vrai que le penseur de l'Etre situe le lieu de la transcendance spirituelle dans le néant, érigé en principe de l'affirmation comme de la négation. Cette conclusion apparaît à Rahner comme une inversion injustifiée du processus "réel". La négation renferme, en effet, une détermination qui ne s'effectue pas sur la base du néant, mais sur celle de l'être illimité. Aussi le non-être serait-il postérieur et non antérieur à la négation : "Il n'est pas juste que le néant soit antérieur à la négation ; au contraire, c'est l'anticipation sur l'illimité qui est en soi déjà la négation du fini... C'est le oui à l'illimité qui permet la négation et non pas l'inverse" (46). La conclusion s'impose ainsi, rejoignant, à l'encontre de Heidegger, la tradition de la philosophia perennis qui va de Platon à Hegel : "l'anticipation transcende vers l'être pur et simple absolu dans son illimitation" (47). A la racine de tous ses jugements

(45) Ibid., p. 118.
(46) Ibid., p. 117.
(47) Ibid., p. 119.

et de ses décisions, l'esprit déploie un horizon transcendantal qui requiert à son tour, comme ultime raison de son intelligibilité et de sa consistance, l'affirmation d'un être absolu sans lequel il est appelé à se désagréger dans l'indéfini du possible.

Est-il besoin de remarquer que cette conclusion simplifie et dénature la thèse qu'elle condamne ? Le néant vers lequel se transcende l'existence ne désigne pas le non-être qui affecte le statut de la créature ou le vide pur et simple qui abandonne l'homme à lui-même. Il définit une modalité même de l'Etre qui se refuse à éclore totalement, il est le chiffre de la transcendance de la Vérité, la distance temporelle entre la pure manifestation et ses figures dispensationnelles. En explorant le néantir de l'Etre, Heidegger n'affirme pas que le "non" précède le "oui", mais il souligne que le "oui" et le "non" sont des possibilités de l'Etre. Jamais l'homme n'entend positivement le "oui" de l'Absent, ce oui insolite dont l'écho retentit dans le négatif de l'errance, de l'angoisse et du souci quotidien. Tout en étant la condition de possibilité du refus, le "non" est aussi la trace de l'absence, présente dans l'absence. Attentif à la dimension temporelle de l'homme, Heidegger rappelle paradoxalement au théologien que l'affirmation de Dieu n'est pas le fruit d'une inférence logique, mais qu'elle est une confession existentielle, écartée ou différée, méconnue ou reconnue. Le néant, s'il ouvre un chemin vers Dieu nous renvoie à l'histoire de nos refus et de nos doutes, de nos attentes et de nos soucis ; peu importe que nous en reconnaissions ou non le terme, nous restons hantés par l'absence de l'Autre, toujours tentés de transformer en miroir la vitre nue du néant.

Pourquoi Rahner n'a-t-il pas intégré à son élucidation transcendantale la méditation heideggérienne sur le néant ? Sans doute parce que, témoin fidèle de la philosophia perennis, il part, comme Bultmann, à l'assaut du

Verbe et se refuse à se risquer dans le sillage de l'Absent. Il est vrai que "c'est l'infinité de l'être, visée par l'anticipation, qui dévoile la finitude de tout donné immédiat" (48). Mais en raison de notre situation, nous ne rencontrons l'absolu que dans le relatif ; le chemin vers l'infini se perd dans les méandres de l'indéfini. C'est pourquoi la négation est le mode "naturel" sous lequel est vécue l'affirmation. Rahner certes ne le nie pas catégoriquement, puisque selon lui l'Absolu ne fait jamais l'objet d'une saisie thématique et directe : "Et la réponse positive, précise-t-il, ne tend pas à dissimuler le caractère non objectif de ce qui est positivement expérimenté dans le NON de l'expérience-limite, mais à le rendre présent, dans sa souveraineté, à l'homme tout entier, donc à l'homme qui s'accomplit par l'objectivation" (49). Le néant fournit précisément au théologien une conceptualité délicate à manier, mais plus adéquate pour situer, sous l'horizon du temps et du mystère, la relation de l'homme à Dieu.

De cette première approche, deux conclusions se dégagent concernant l'éventualité d'une Révélation surnaturelle. D'une part, l'unité de l'être et de la connaissance se fonde sur le caractère lumineux de l'être. Sans cette lumière naturelle, toute question au sujet de la Parole de Dieu reste obscure. Pour que s'exprime le Verbe, ne faut-il pas que l'être des étants soit lui-même compré-

---

(48) Ibid., p. 118.

(49) Ibid., p. 119. Cette dernière précision, ainsi que bien d'autres qui attestent une familiarité plus grande avec la problématique heideggérienne, ne figure pas dans l'édition originale de Hörer des Wortes. Les additions que J.B. Metz a rajoutées dans la 2ème édition tendent généralement à atténuer la perspective onto-théologique de la réflexion de Rahner en accordant une place plus grande au jeu de la finitude humaine et à l'idée d'une expérience-limite (H.V., p. 74, 119, 152, 157, 176 etc...).

hensible, qu'il soit déjà Logos ? Sans cette trace lumineuse du logos, nous sommes incapables de discerner la Révélation du Logos divin. Puisque, d'autre part, l'être comme différence ontologique nous dévoile l'horizon infini de notre transcendance, il nous oriente de façon intrinsèque vers l'Absolu qui est la raison de notre être : "Et cette ouverture sur Dieu n'est pas un événement qui pourrait se produire à volonté, dans l'homme, de temps à autre ; mais elle est la condition de possibilité de ce qu'est l'homme, de ce qu'il doit être, et de ce qu'il est dès toujours même dans sa vie quotidienne la plus humble. Il est homme uniquement parce qu'il est dès toujours sur les chemins de Dieu ; qu'il le sache explicitement ou non, qu'il le veuille ou non, car il est toujours l'ouverture infinie du fini sur Dieu" (50).

b) Caractère problématique.
****

Si l'homme ne dispose pas de l'être, traversé qu'il est par le non-être, il ne peut communier intuitivement avec l'Absolu. Renonçant à circonscrire le contenu de l'infinité, il reconnaît que Dieu n'est concevable "que dans l'expérience-limite transcendantale de la remotio négative du fini dont la saisie nous fait prendre conscience de l'"excessus" (comme nous pouvons appeler l'anticipation en langage thomiste) en tant que tel" (51). En raison de sa finitude, l'étant humain possède une comréhension-limite formelle et non une compréhension-objective et matérielle de l'être. Tel le Dasein heideggérien jeté dans le monde, l'homme, selon K. Rahner, reçoit l'être que son esprit ne parvient pas à maîtriser.

On pourrait avancer que nous avons la faculté d'épuiser l'obscurité de l'esse et que la facticité de celui-ci tiendrait alors à une situation de fait, en

(50) Ibid., p. 124.
(51) Ibid., p. 139.

théorie surmontable. Mais si la contingence est peut-être une réalité, elle s'impose avec la même nécessité que la luminosité de l'être. Ses limites tiennent à la nature même de l'être, car elles surgissent "dans l'expérience-limite transcendantale où l'être ne se met pas de lui-même à la libre disposition de l'homme" (52). Notre aveuglement dépend en définitive de l'être lui-même qui se livre au jeu du dévoilement et du retrait.

Renonçons à transmuer la question de Dieu en affirmation. En interrogeant l'Absolu, nous percevons combien il nous échappe. Et ce que nous disons de lui ne recouvre nullement l'Absolu, mais une image ou une idée fatalement inadéquate à la réalité visée dans l'absence. Au plan de l'action, la liberté ne réalise qu'un nombre infime de possibilités en regard de celles qui s'offrent à elle et qu'elle ne peut intégrer à son capital personnel. Autrement dit, dans le domaine de la connaissance comme dans celui de la décision volontaire, nous expérimentons l'obscurité de l'être, trace transcendantale de la transcendance de l'Infini. Dieu se cache en se communiquant : comment se livrerait-il totalement sans renoncer à son être même ? La liberté divine s'affirme dans l'acte créateur par lequel elle pose l'homme, dans la mesure même où elle ne s'épuise dans cette position. Ne cessant de prendre du recul vis-à-vis de sa créature pour la faire ex-sister, elle se réserve l'espace nécessaire pour agir librement envers elle.

Le recul que Dieu prend par rapport à son oeuvre ne procède ni du calcul ni de l'égoïsme : il détermine la marge que se réserve la liberté divine au cas où elle déciderait d'intervenir auprès de l'homme. Mais cette région que nous ne pouvons atteindre nous éveille à notre liberté propre. L'espace que se ménage la liberté de Dieu correspond à celui où la créature aménage sa liberté. Une telle perspective réduit à la base l'argumen-

(52) Ibid., p. 154.

tation de l'athéisme militant qui déclare que l'initiative humaine répugne à s'accomoder de l'existence de Dieu. Au fond de cette objection nous retrouvons le préjugé tenace d'un théisme objectif qui envisage Dieu et l'homme comme deux étants, situés l'un face à l'autre. Rahner refuse cette fausse problématique : l'Etant divin n'est pas un objet transcendant dont l'affirmation barre la route à la libre décision. Personne dont l'être surabondant ne cesse de se communiquer en créant, il se retranche dans le mystère de sa liberté, délimitant par le recul auquel il consent le milieu d'exercice de notre action.

La liberté divine est la liberté de notre liberté dont elle définit le rythme, l'espace et la mesure. Nous ne comprendrons la raison des êtres et des choses qu'en nous ouvrant à la position créatrice du don généreux de Dieu. Telle est la première conséquence qui découle de l'analyse du caractère problématique de l'être. Mais n'interprétons pas l'action divine comme une oeuvre déjà effectuée à laquelle nous aurions à nous ordonner après coup. L'irradiation de l'acte libre au coeur de notre être ne fait qu'un avec le rayonnement de l'amour. Car lorsque Dieu se donne dans un acte gratuit, il se veut lui-même "comme faculté du don de l'être, par laquelle il donne gratuitement à l'autre une "possession de l'être" (53). C'est dans la sphère de l'amour que l'étant fini acquiert sa luminosité. L'homme lui-même ne découvre la présence rayonnante de l'amour infini qu'en y participant dans une libre réponse d'amour. L'agapê de Dieu est donc la condition ultime et la racine fondamentale de notre connaissance (54).

---

(53) Ibid., p. 176. L'addition de J.B. Metz porte ici sur le thème heideggérien du don de l'Etre qui structure l'être-au-monde.

(54) Ibid., p. 179.

Une seconde remarque découle de la compréhension du rapport qui unit ces deux libertés. Le recul que Dieu se réserve pour pouvoir agir envers nous offre à notre choix un champ indéfini de possibilités. Nous voici ouverts au mystère, orientés vers l'attente de l'Absent, cet Avent éternel, déjà accordés à une éventuelle Révélation du visage de l'Amour créateur, puisqu'il reste encore "une marge pour la connaissance matérielle d'une telle intervention nouvelle de Dieu" (55). Possibilité qui n'est à aucun titre une exigence en nous, car elle dépend entièrement d'une décision de la volonté divine. La nécessité métaphysique de la Révélation ontologique garantit précisément la liberté surnaturelle de la Révélation théologique.

> "Et justement parce qu'une révélation au sens métaphysique est nécessaire, et que l'homme est toujours concerné par elle, la révélation au sens théologique est libre" (56).

Ces considérations tracent à notre réflexion une voie sur laquelle nous pourrions rapprocher la Révélation ontologique, telle que la conçoit Heidegger, et la Révélation de Dieu en Jésus-Christ. Nous reviendrons sur cette problématique lorsque, dans le dernier chapitre de notre ouvrage, nous examinerons le rapport herméneutique de la pensée et de la foi.

c) Caractère historique.

La notion de Révélation religieuse implique une référence essentielle à l'histoire. Du côté de Dieu d'abord, elle exige un libre engagement, et agir librement équivaut à agir historiquement. Cette historicité revêt cependant un aspect particulier, lorsqu'elle s'ap-

---

(55) Ibid., p. 161. Fuchs montrera que le don de Dieu est au principe de notre langage (voir le dernier chapitre de notre travail).

(56) Ibid., p. 165.

plique à l'homme. Etre-au-monde, celui-ci emprunte le détour de la réalité contingente soumise à la loi du temps pour atteindre à la présence de soi. Sa connaissance est temporelle, parce qu'elle est réceptive, orientée vers l'autre. L'histoire transcendantale (Geschichte) de l'esprit n'embrasse donc pas le déroulement des implications d'une essence intemporelle, car elle atteint son épanouissement dans le cours facticiel des événements intra-mondains : "Il s'ensuit que l'historicité montre l'aposteriori non seulement comme une limite négative, mais comme le contenu de l'expérience transcendantale que l'esprit fait de lui-même ; et il s'ensuit que - à l'inverse - l'expérience transcendantale, ainsi comprise et accomplie, c'est-à-dire en tant que véritable "facticité" et "apostériorité", se dévoile comme l'histoire de l'esprit humain, une et irréductible" (57).

Les notions d'histoire et de temps sont corrélatives de celles de monde et de matière : "Pour l'homme, esprit fini et réceptif, l'être n'est lumineux que dans la luminosité de l'étant matériel" (58). Si l'esse est temporel, il module son histoire selon les manières diverses dont l'homme prend possession de lui-même à l'intérieur de son univers. L'esprit n'affirme sa transcendance qu'en accueillant le phénomène sensible (59) ; il ne voit l'objet qu'en regardant, au-delà de lui, vers l'être :

---

(57) Ibid., p. 199 n. 3.

(58) Ibid., p. 245.

(59) Le phénomène désigne, selon Rahner, le monde des objets matériels, "ce qui se manifeste dans son propre soi". L'étant connu désigne le terme résultant d'une synthèse réalisée entre le phénomène sensible et la compréhension de l'être. C'est pourquoi on peut aussi définir ce phénomène comme étant "ce par quoi l'être se manifeste dans l'anticipation de l'esprit" (ibid., p. 249-250).

> "La connaissance réceptive limitée de l'homme ne prend conscience de l'être que si elle reçoit un objet qui est saisi comme une étape de l'auto-mouvement de l'esprit vers l'être absolu, et qui est donc conçu comme une participation à l'être, comme possédant l'être en proportion de son essence" (60).

Si l'être éclôt dans le phénomène, nous ne pouvons connaître Dieu de façon thématique ou positive, mais seulement de façon indirecte ou négative. L'analogie constitue le support dynamique de cette visée-limite qui transgresse, par la négation, les déterminations particulières. Dieu est au-delà de l'apparence phénoménale et au-delà du processus de transcendance de l'être qui structure l'analogie :

> "Ainsi avons-nous la possibilité de faire éclore φύεσθαι et croître, en lui-même et par lui-même, le concept d'être avec ses déterminations transcendantales, jusqu'à ce que, pour ainsi dire arrêté en un certain point de son développement dynamique, il désigne une certains faculté d'être extra-mondaine" (61).

Que l'esprit, aspiré par le dynamisme de l'analogie, puisse parvenir à l'idée d'un Etant extra-mondain, nous pouvons "logiquement" le supposer. Mais l'analogie de l'être ne lui permettra jamais de connaître ce que celui-ci est en lui-même. Il est donc nécessaire que Dieu se révèle de quelque manière à nous s'il veut nous découvrir qu'il est. Le seul mode qui convienne à notre connaissance historique et réceptive se rassemble dans le langage qui n'est pas "un simple signe quelque peu vicariel, mais un signe conceptuel de l'esprit et immédiate-

---

(60) Ibid., p. 251.

(61) Ibid., p. 263. J.B. Metz éclaire ici la transcendance de l'esprit humain à la lumière de l'interprétation heideggérienne de la "physis". Le déploiement du transcendantal kantien se trouve situé dans l'éclosion de la transcendance ontologique. L'oeuvre de l'intellect apparaît ainsi comme la réponse à une gratuité initiale qui définit l'espace de la liberté et le champ de l'histoire.

ment fait pour lui" (62). La Parole, tout en étant humaine, demeure Parole de Dieu. Elle réalise ce à quoi la connaissance ne parvient : sortir de soi-même pour accueillir l'Autre, sans dissoudre l'ipséité et sans détruire l'altérité. Assurant la médiation entre l'intériorité et l'extériorité, elle est essentiellement extatique. Survenant comme Parole de l'Autre tout en restant ma parole, elle n'établit la communion qu'au prix douloureux de la négation : confirmant le sujet en l'arrachant à lui-même, elle affirme Dieu en niant tout ce qui n'est pas Lui. Elle consacre l'expérience d'un "non" fondé sur un "oui" qui défie toute compréhension, elle articule "la synthèse d'une négation du phénomène et d'une négation de la transcendance" (63).

Voici l'homme prêt à rencontrer son Dieu si celui-ci se décide à parler. La Parole, tel est l'humble instrument, le plus adéquat pourtant, par lequel Dieu se révèle à la créature dans le temps. A l'homme donc de s'interroger pour savoir si Dieu a effectivement parlé dans son histoire. Sans cette Parole extérieure, la réflexion philosophique, telle celle de Heidegger, se heurte au silence de Dieu, "se tient en face d'une personne libre, fermée en soi-même, du Dieu qui se renferme dans son silence, du θεὸς σιγῶν , tel qu'Origène l'a appelé une fois" (64). A moins qu'elle ne succombe à l'autre tentation : celle "de faire ainsi de Dieu le sens du monde au point que le monde devienne le sens de Dieu" (65).

> "S'il veut nous rencontrer, immédiatement et personnellement ; s'il se taira ; ce qu'il nous dira au cas où il voudrait parler ; tout cela est, pour toute métaphysique, pour tout élan de l'eros humain avide de connaissance

(62) Ibid., p. 266.
(63) Ibid., p. 268.
(64) E.T.S., p. 86.
(65) Ibid., p. 87.

> et partant du monde, essentiellement mystérieux. Ainsi toute métaphysique, en elle-même devrait aboutir à une disponibilité toujours en éveil (guettant si ce "lui" lointain et silencieux va se mettre à parler), à une disponibilité pour une révélation peut-être possible. Et la réalisation existentielle radicale de cette disponibilité, qui n'est pas affaire de pure théorie, mais action de la vie concrète, serait justement l'acceptation personnelle de la mort, parce qu'en elle tout accomplissement terrestre s'écroule et qu'il ne reste ainsi en elle que l'écroulement sans espoir de la finitude humaine en elle-même - ou la disponibilité à recevoir d'en haut, de Dieu, le sens concret suprême de la vie" (66).

Cette réflexion de Rahner nous paraît traduire le projet implicite de la pensée heideggérienne. S'il ne dépend pas de l'homme que Dieu se révèle dans l'éclaircie de l'Etre, le dernier mot de la philosophie n'est-il pas le silence averti de l'échec de toutes les tentatives d'hypostase, mais respectueux - et peut-être riche - de l'Absence ?

III. HERMENEUTIQUE ET REVELATION.

A) CATEGORIAL ET TRANSCENDANTAL.

Puisque l'Absent s'est dévoilé dans la figure de Jésus-Christ, homme et Dieu, il s'ensuit que le philosophème est appelé à se dépasser dans le théologoumène, qui en un sens premier, traduit "l'écoute dès toujours éclairée de la relation libre de Dieu lui-même dans sa Parole" (67). La théologie peut être définie, en un sens second, comme étant la science systématique qui éclaire, relie et explique, à l'aide de principes déterminés, les

---

(66) Ibid.

(67) H.V., p. 33 : "... das Hören der von Gott nach seinem freien Ratschluss ergehenden Offenbarung seiner selbst durch sein eigenes Wort".

différents thèmes du message révélé (68). Mais, sous cette dernière forme, elle reste au service de la méditation kérygmatique et, comme l'interrogation transcendantale est la clef de la méthode rahnerienne, elle exige une herméneutique préalable dont le but est de dégager les conditions de possibilité de l'écoute de la Parole (69). Elle partira de la réflexion sur la condition humaine et se dirigera "vers une analyse de la possibilité de percevoir la révélation comme possibilité ontique, seule capable de constituer foncièrement l'homme dans son être pleinement développé" (70). La théologie prend donc appui sur une philosophie transcendantale qui développe une "ontologie de la puissance obédientielle à une Révélation" (71) :

> "Cette tâche de la théologie elle-même nous la nommons ici "théologie fondamentale (fundamentale Theologie) qui ne doit pas être confondue avec ce qu'on appelle ordinairement théologie fondamentale (Fundamentaltheologie). Elle a de la même manière à réfléchir sur le côté subjectif et sur le côté objectif de cette possibilité d'une théologie fondamentale (Fundamentaltheologie)" (72).

---

(68) Cette distinction rejoint celle de la théologie positive et celle de la théologie systématique.

(69) H.W., p. 17 : "... auf die apriorische Möglichkeit des Hörenkönnens einer möglicherweise ergehenden Offenbarung Gottes erstrecken kann".

(70) H.V., p. 37.

(71) H.V., p. 25.

(72) E.Th., t. IV, p. 30. La théologie fondamentale (fundamentale Theologie) est précédée de la théologie formelle (formale Theologie), sorte de prolégomènes généraux qui regroupent selon quatre thèmes les conclusions de la philosophie de la religion : "Rapport fondamental de Dieu et de la créature", "Idée d'une quelconque révélation possible dans le monde", "Idée d'une révélation rédemptrice", et "Idée de la théologie comme science". Elle est immédiatement suivie de la théologie spéciale qui étudie les différents aspects du dogme selon la méthode transcendantale.

K. Rahner applique au concept de Révélation sa méthode transcendantale et l'interprétation qu'il en donne ouvre à la théologie un horizon insoupçonné qui résout maintes objections de la théologie traditionnelle. Avant d'en éprouver la fécondité, il est indispensable de définir la notion de transcendantal par rapport à celle de catégorial.

Le transcendantal désigne ce qui a trait à la structure ontologique de l'homme, ce qui s'inscrit dans la constitution de son être propre. L'expérience de la grâce, de la foi, se situe à ce niveau de profondeur, directement inaccessible à la connaissance thématique ou intuitive. En ce sens, la Révélation surnaturelle éclôt dans la différence ontologique qui affecte l'esprit humain orienté vers le monde et vers Dieu.

Mais le transcendantal se projette nécessairement dans le catégorial qui désigne le lieu de la réflexivité, de la rencontre historique et de la reconnaissance de la foi. Il ne faudrait pas concevoir cette dimension ontico-existentielle comme étant "le corrélat objectivé de la disposition religieuse, naturelle et an-historique de l'homme lui-même" (73). La référence catégoriale à l'événement historique et contingent n'est pas une traduction mythique de la relation transcendantale que l'homme entretient avec Dieu : elle recouvre son expression inaliénable et définitive :

> "Cette relation doit prendre le caractère d'une attitude réfléchie. C'est dire qu'elle n'échappera pas à la nécessité de s'exprimer par le moyen de concepts déterminés ("catégoriaux"), d'actions concrètes, d'une organisation sociale ; et voilà évoquée l'idée de l'Eglise" (74).

Le catégorial délimite donc le milieu de l'explicitation ou de l'incarnation de l'expérience religieuse.

---

(73) H.V., p. 198.
(74) E.A.C., p. 169.

La dimension catégoriale et la dimension transcendantale s'impliquent réciproquement, de telle sorte qu'il est impossible d'abstraire ou d'isoler l'une de l'autre. D'une part, l'homme ne peut agir, ni penser, ni aimer, sans se référer à une toile de fond, à un horizon a priori qui donne à chacun de ses gestes cette indéfinie croissance dont parlait Blondel. De même que la conscience ne s'épuise dans aucun des gestes qui la manifestent en regard du monde, ainsi la relation transcendantale (Révélation) qui se joue entre Dieu et nous dépasse les éléments catégoriaux qui lui donnent un visage. Remarquons d'autre part que cette objectivation n'est pas un pis-aller, une sorte de retombée transitoire qui trahit, en le traduisant, un dynamisme sans cesse en expansion : elle est, au contraire, le phénomène historique et sensible sous lequel la Révélation transcendantale surgit devant la conscience historique et sans lequel elle est condamnée à se perdre dans les chimères de l'abstraction. Le catégorial est au transcendantal ce que le corps est à l'âme. Il n'en est pas l'expression figée, mais l'épanouissement et le prolongement. Aussi rejaillit-il sur le transcendantal pour l'enrichir et l'ouvrir à lui-même. L'a priori possède, en effet, une durée propre (geschichtlich) qui s'explicite dans la dimension temporelle (historisch) du catégorial :

> "L'Histoire, c'est précisément l'histoire de cette nature transcendantale en tant que telle. C'est la nature de l'homme d'être essentiellement axé sur Dieu. Mais un tel "axe" n'est pas celui de la pure intériorité, de la pure mystique, loin des sentiers de l'Histoire : il passe au coeur de notre histoire individuelle et collective" (75).

Pour traduire plus exactement la pensée de Rahner, nous dirons que la Révélation catégoriale est le symbole réel ou le sacrement de la Révélation transcendantale.

---

(75) Ibid., p. 130. Voir E.V., p. 199, n. 3.

Le concept de Révélation, chez Rahner, est ambivalent, car il possède un double aspect irréductible à toute dialectique. Ce que nous appelons l'histoire du salut n'est autre que l'explicitation catégoriale du don surnaturel que Dieu nous fait de lui-même. Le mystère de l'homme trouve son expression adéquate dans la communion au message objectif, mais celle-ci renvoie à son tour à la Révélation transcendantale dont elle est le signe efficace. A ce propos, la théologie catholique, précise sans ambiguïté Rahner :

> "doit et peut, sans tomber dans le modernisme, reconnaître l'histoire de la Révélation et ce qu'elle a coutume d'appeler simplement la Révélation comme l'explicitation catégoriale historique ou bien, de façon encore plus simple et plus rigoureuse, comme l'histoire de cette relation transcendantale entre l'homme et Dieu, qui est donnée de manière surnaturelle par la communication que Dieu accorde de lui-même gratuitement, mais toujours irrésistiblement à tout esprit, et qui déjà en elle-même doit être appelée à juste titre Révélation. Si la transcendance s'effectue dans l'histoire, si elle s'accomplit toujours avec l'aide de l'histoire, et s'il y a une constitution transcendantale de l'homme déterminée, à titre d'existential permanent de l'homme, par ce que nous appelons grâce divinisante en vertu de la communication de lui-même par Dieu et en vertu de l'activité efficiente d'une autre cause, alors cette transcendance absolue a une histoire tendue vers l'intimité du mystère indicible qui se donne lui-même en partage à l'homme, et elle est ce que nous appelons l'histoire de la Révélation" (76).

---

(76) K. Rahner - J. Ratzinger, Offenbarung und Überlieferung, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1965 (Quaestiones disputatae 25), p. 14 : "... dann muss und kann sie, ohne in Modernismus zu verfallen, die Geschichte der Offenbarung und das, was sie Offenbarung schlechtin zu nennen pflegt, erkennen als die geschichtliche kategoriale Selbstauslegung oder, fast noch einfacher und richtiger, als die Geschichte desjenigen transzendentalen Verhältnisses zwischen Mensch und Gott, das durch die allem Geist gnadenhaft, aber unausweichlich und immer eingestifte Selbstmitteilung Gottes übernatürlicher Art gegeben ist und auch schon an sich mit Recht Offen- .../...

Il est donc important de distinguer, non pas une double Révélation, mais un double mouvement inséparable, intérieur à une même Révélation. Le premier, précise Rahner, concerne "la constitution de la transcendance de l'homme élevée surnaturellement comme étant son existential permanent, bien que gratuit, mais toujours et partout agissant même lorsqu'il subsiste sous le mode du refus, l'expérience transcendantale de l'absolue proximité miséricordieuse de Dieu, bien qu'elle ne puisse pas être objectivée pour chacun et saisie d'une manière convenable". Quant au second, il embrasse "la médiation historique de cette expérience transcendantale, qui survient dans l'histoire" (77).

Il y aurait méprise à suspecter l'événement catégorial de travestir l'avenèment transcendantal et à le déclarer accessoire, voire inutile. Ce serait oublier que la conscience transcendantale n'est pas le résidu-limite qui subsiste lorsque l'esprit pratique la réduction phénoménologique du contenu empirique : elle n'existe qu'en tant que conscience incarnée. En elle-même, elle

---

(76) .../... barung genannt werden muss. Wenn Transzendenz immer in Geschichte west, immer geschichtlich vermittelt ist, und wenn es eine transzendentale Verfassheit des Menschen gibt, die durch das als bleibendes Existential des Menschen gegeben ist, was wir vergöttlichende Gnade durch Selbstmitteilung Gottes und nicht durch kausale Effizienz eines anderen nennen, dann hat eben diese absolute Transzendenz auf die absolute Nähe des sich selbst dem Menschen schenkenden unsagbaren Geheimnisses hin eine Geschichte, und sie ist die, die wir die Offenbarungsgeschichte nennen".

(77) Ibid., p. 15 : "... die Konstitution der übernatürlich erhobenen Transzendenz des Menschen als sein bleibendes, wenn auch gnadenhaftes, aber immer und überall wirksames, auch im Modus der Ablehnung noch vorhandenes Existential, die transzendentale Erfahrung der absoluten und vergebenden Nähe Gottes, auch wenn sie nicht für jeden und in einer beliebigen Weise geständlich objektiviert werden kann, einerseits, und die geschichtliche Vermittelheit, die gegenständliche Objektivierung dieser übernatürlich transzendentalen Erfahrung anderseits, die in der Geschichte geschieht...".

n'est que la modalité constitutive de la conscience co-extensive à l'existence, que la visée fondamentale qui oriente toute vision du monde. L'idée d'une Révélation transcendantale se ruine d'elle-même, si elle ne prend appui sur un événement historique qui lui sert de point de référence et d'éclairage. Inversement, il est tout aussi faux de concevoir le transcendantal à l'image d'un supra-catégorial, qu'il soit d'ordre axiologique, sociologique ou psychologique. Ce serait réduire la religion à une option éthique, à un phénomène social ou au sentiment religieux. Bien qu'incarnée, la conscience ne cesse de se transcender vers l'éclaircie ontologique d'où jaillissent ses propres possibilités. Or la Révélation ne doit pas être conçue comme l'adjonction en l'homme d'un pouvoir régional qui ferait nombre avec sa capacité naturelle. Elle est, selon Rahner, l'unité de ce que nous avons nommé le côté transcendantal de la Révélation (78). Sous l'effet de la grâce, l'ouverture de l'homme vers l'être se métamorphose pour devenir l'ouverture de l'homme vers le Dieu qui s'est déjà donné à lui gracieusement en partage.

Si la Révélation surnaturelle recouvre et dépasse la Révélation ontologique, il s'ensuit que, entre la dimension transcendantale de la Révélation surnaturelle et sa dimension catégoriale, il y aura toujours un dialogue jamais éclairci ni accompli parce que articulé à la différence ontologique. Chez Hegel, le transcendantal ou l'absolu se conquiert à travers ses manifestations catégoriales assimilées aux métamorphoses de la conscience, et le devenir déroule l'histoire de la réduction de la différence au profit de l'identité orientée vers la plei-

---

(78) Ibid., p. 20 : "Sie müsste als Einheit dessen, was wir die transzendentale Seite der Offenbarung genannt haben und die mit der Transzendentalität des ganzen Menschen identischen apriorischen Vermögens für die Selbstmitteilung Gottes in der Gnade, durch die Gottes transzendentale Geoffenbarkeit konstituirt wird, beides nicht in einem ontischen, sondern in einem ontologischen Sinn, verstanden werden".

ne manifestation de l'Absolu. Selon Rahner, au contraire, il est impossible de résorber la tension qui oppose et unit les deux pôles du catégorial et du transcendantal. Il existe entre eux une distance réfractaire à l'épreuve de la dialectique, à l'instar de la différence que Heidegger décèle, au coeur de l'étant, entre le mystère de l'Etre et son interprétation objective. Il convient donc de remarquer avec insistance

> "que la médiation d'une expérience transcendantale de Dieu ne peut devenir adéquate à elle-même, mais est toujours aussi l'être reposant depuis toujours auprès du non-médiatisé, qué pour cette raison une distinction réflexe adéquate entre la médiation par le factum brutum de la réalité soi-disant objective et la médiation par la représentation significative de ce factum brutum n'est fondamentalement pas possible et pas non plus nécessaire, parce que la médiation acquiert elle-même son ultime vérité dans le médiatisé ; que pour cette raison aussi, celui qui sépare nettement en démythologisant et celui qui pose de façon tout aussi absolue la médiation et le médiatisé passent à côté de la différence ontologique et de l'unité entre le catégorial et le transcendantal et également à côté de la différence et de l'unité indissoluble dans la médiation du soi-disant fait historique et de sa signification" (79).

---

(79) Ibid. : "... dass die Vermittlung einer transzendentalen Gotteserfahrung selbst nicht wieder adäquat vermittelt werden kann, sondern immer auch das vertrauende Schon-immer-beim-Unvermittelten-Sein ist, dass darum eine adäquate reflexe Unterscheidung zwischen Vermittlung durch das factum brutum der sogenannten objektiven Wirklichkeit und Vermittlung durch die jenes factum brutum deutende Vorstellung grundsätzlich nicht möglich und auch nicht nötig ist, weil die Vermittlung ihre letzte Wahrheit im Vermittelten selbst hat, dass darum also auch der entmythologisierend rein Scheidende und der die Vermittlung und das Vermittelte gleich absolut Setzende an der ontologischen Differenz und Einheit zwischen Kategorialem und Transzendentalem und an der Differenz und unauflöslichen Einheit in der Vermittlung von sogenannter Geschichtstatsache und ihrer Deutung in gleicher Weise vorbeisehen".

L'expérience transcendantale de Dieu s'accomplit au-delà de toute objectivation, que ce soit celle de la réalité ontique ou de la représentation catégoriale. Sans doute tend-elle à se médiatiser dans la connaissance que nous prenons du fait brut. Mais il est quasi impossible de dissocier ce qui relève de la représentation conceptuelle rivée à la réalité intra-mondaine et ce qui relève du domaine non-thématique de la transcendance, car celle-ci, axée sur l'être qui repose en lui-même, ne se médiatise jamais totalement dans les figures catégoriales qui la traduisent. La différence entre le transcendantal et le catégorial découvre le champ où se réalise leur identité, de même que la distance qui sépare le fait historique et sa signification implique une correspondance ontologique fondamentale. L'expression catégoriale demeure donc inadéquate à l'expérience transcendantale. La multitude des objectivations possibles traduit la richesse et la profondeur de la structure réelle de l'être humain.

B) IMPLICATIONS THEOLOGIQUES.

En guise de conclusion, mentionnons deux implications herméneutiques qui découlent du concept de Révélation, tel que l'entend Rahner. La distinction précédente montre que l'histoire du salut est coextensive à l'histoire spirituelle de l'humanité (80). En d'autres termes, l'expérience transcendantale (Geschichte) qui sous-tend toute requête et entreprise spirituelles est identique à l'essence de l'évangile. Le christianisme, en effet, "est authentiquement une histoire, le salut qu'il propose est un événement ; mais il a égale-

(80) Ibid., p. 16 : "Was das Gesagte richtig ist, dann ist die transzendentale und die kategoriale Offenbarung und Offenbarungsgeschichte koexistient mit der geistigen Geschichte der Menschheit überhaupt".

ment une nature transcendantale, il est une ouverture, sous l'action de la grâce, sur l'Absolu de Dieu" (81). Qu'il embrasse et renforce l'aspiration spirituelle de l'homme vers l'Infini, voilà la preuve qu'il ne relève pas, comme l'idéo-logie, du domaine catégorial, privilégiant un secteur déterminé du champ théorique ou pratique pour en faire un point de référence catégorique. Loin de proposer une démarche spirituelle entre autres, il s'impose comme étant la récapitulation de toutes les tentatives victorieuses ou balbutiantes d'une humanité qui s'interroge sur le sens transcendant de sa destinée (82). Si l'homme refuse de se replier sur sa finitude pour accueillir un quelconque message d'infinité - même si la traduction catégoriale de celui-ci ne concorde pas avec l'expression du dogme chrétien -, il s'ensuit qu'il est ontologiquement orienté vers la réalité du christianisme :

> "Considéré dans sa Réalité, (celui-ci) n'est rien que l'expérience exacte de cette transcendance, à condition bien entendu que l'on ne triche pas avec cette expérience, qu'elle soit faite jusqu'au bout. Considéré dans sa doctrine, il n'est que l'interprétation correcte de cette expérience transcendantale et de son développement intégral. Et voilà pourquoi le christianisme ne peut être une idéologie" (83).

Sans doute, comme toute religion, le christianisme ne peut se dispenser "de ces éléments "catégoriaux" que sont par exemple l'appareil conceptuel des dogmes, l'appareil social et juridique" (84). Mais il reste transcendant à l'ensemble de ses expressions comme de ses médiations intellectuelles. Qu'il trouve dans une société ecclé-

---

(81) E.A.C., p. 129.

(82) Ibid., p. 159. Voir Mission et Grâce, Paris, Mame, 1962, t. I.

(83) Ibid., p. 123.

(84) Ibid., p. 157.

siale la traduction catégoriale adéquate à l'expérience transcendantale qu'il incarne, n'infirme pas cette conclusion essentielle : la visée chrétienne en son essence rejoint la visée spirituelle de l'humanité.

> "Cette expérience transcendantale impliquée dans les démarches de l'intelligence et de la liberté, cette expérience qui n'est pas un objet déterminé, mais le fondement, l'horizon de notre expérience quotidienne, voilà le "lieu" propre, le lieu premier de la réalité chrétienne" (85).

La Bonne Nouvelle n'est pas d'abord le point de départ d'une onde spirituelle, elle est un fait réalisé dans l'événement du Christ. En l'Homme-Dieu, la Révélation transcendantale trouve son expression catégoriale parfaite. C'est donc le mystère de l'incarnation qui, en livrant la vérité totale sur Dieu, délivre en même temps la vérité totale de la créature. En Jésus se manifeste "l'esquisse achevée de l'homme parvenu à ce sommet de ses possibilités qui lui révèle enfin ce qu'est la condition humaine" (86). Sans Jésus-Christ "centre et objet où tout tend", selon le mot de Pascal, comment pourrions-nous interpréter correctement le sens de la réalité humaine et de son aventure ? Avec lui, toutes nos catégories philosophiques sont en quelque sorte retournées, renversées : l'homme n'est plus cet animal qui détient le "logos", il est la créature possédée par le Logos, cet être "verbifié" qui reconnaît en Jésus-Christ "l'herméneute" de son histoire (87).

Après avoir montré que le concept de Révélation transcendantale est la clef de l'herméneutique rahnerien-

---

(85) Ibid., p. 122.

(86) S.T., t. I, p. 23.

(87) Lc. 24, 27 : "Et, commençant par Moïse et parcourant tous les Prophètes, il leur interpréta (διηρμήνευσεν) dans toutes les Ecritures ce qui le concernait".

ne, nous avons souligné deux applications théologiques d'une grande portée qui découlent de notre analyse : le transcendantal caractérise le point focal où se rejoignent, de façon asymptotique, l'expérience spirituelle de l'humanité et la réalité vécue du christianisme ; puisque la Révélation parvient dans l'incarnation à sa réalisation plénière, Jésus-Christ apparaît comme le symbole réel de Dieu et de l'homme à la fois. De l'opinion de Rahner, le théologien ne peut a priori distinguer ce qui ressortit à la nature et ce qui relève de la grâce. La Révélation ontologique qui constitue la structure spirituelle du Da-sein s'accomplit (aufgehoben) dans la Révélation surnaturelle qui définit la structure réelle de l'homme verbifié. S'employer à séparer le plan de la nature et celui de la grâce est une entreprise chimérique : puisque la création est orientée vers l'incarnation, puisque la béance ontologique est comblée par la communication du Dieu trinitaire (88), nul ne peut dire ce que serait le profil d'un homme situé en dehors de la Révélation chrétienne. Le concept de nature recouvre une manière purement hypothétique de s'exprimer, une notion résiduelle (ein Restbegriff), une idée-limite, que nous concevons pour apprécier, par contraste avec la situation présente, le don surnaturel.

Rahner maintient avec force la gratuité de la grâce : à l'encontre du P. de Lubac qui déclare naturel le désir du surnaturel, il insiste sur le caractère indû de l'existential surnaturel. Gratuité qu'il fait ressortir, en réhabilitant l'idée d'une puissance obédientielle naturelle et positive, orientée vers l'octroi de cet existential, et en dégageant, par une réduction transcendantale effectuée à partir de la nature réelle, le concept

(88) Offenbarung und Überlieferung, op. cit., p. 18 : "Es ist durch die transzendental erfahrene Eröffnetheit des Menschen auf den dreifaltigen Gott...".

hypothétique d'une nature pure (89). L'auteur de l'Essai D (90), qui ne dispose pas de cet outil herméneutique, résout le paradoxe entre l'absoluité de la tendance et la gratuité du terme en affirmant que tout appel de l'homme est appel de Dieu en lui. Conclusion qui découle certes de la création (Dieu nous donne d'être), mais aussi de l'incarnation (Dieu se donne à nous). Peu nous importent ici ces distinctions scolastiques. Retenons que le P. de Lubac et Rahner aboutissent, par des chemins différents, à une même conclusion : le mystère du surnaturel fait corps avec le mystère de l'homme lui-même, à tel point que l'on ne distingue que par abstraction ce qui vient de la nature et ce qui provient de la grâce (91).

Avant de définir de façon plus précise les rapports entre la foi et la pensée, tels que les conçoit Rahner, nous nous proposons d'indiquer comment se pose pour l'homme concret la question de Dieu et comment la Parole de Dieu incarnée en Jésus-Christ éclaire le mystère intégral de son être. Ces considérations qui vérifient le principe de l'herméneutique transcendantale, tel que nous l'avons caractérisé, délimiteront le champ de la question suivante concernant les rapports entre la philosophie et la théologie.

---

(89) E.Th., t. III, p. 29. Il est impossible d'explorer le contenu de cette nature.

(90) Essai D., dans Orientierung 14, 1950, p. 138-141. Rédigé par un disciple, cet essai présente de façon claire et ordonnée la thèse du P. de Lubac. Voir aussi H. de Lubac, Le mystère du surnaturel, dans Recherches de sciences religieuses, 1949, t. 36, p. 80-121.

(91) H. de Lubac, Le Mystère du surnaturel, Paris, Aubier, 1965, p. 259 sq. ; voir E.Th., t. 3, p. 85 sq.

IV. LA RENCONTRE DE DIEU ET DE L'HOMME.

A) LE DIEU DU PHILOSOPHE.

a) La mort de Dieu.

La réflexion philosophique, impuissante et incompétente à dire qui est Dieu, fait signe vers un au-delà absent dont elle se borne à critiquer les hypostases fallacieuses, renvoyant ainsi l'esprit au désert de l'attente silencieuse. K. Rahner récuse même la prétention de la pensée à proclamer catégoriquement la mort de Dieu. A l'antinomie classique reprise comme un refrain de Hegel à Marx et à Nietzsche : "Il faut que Dieu meure pour que l'homme vive", il oppose la formule : "Dieu, pour être vivant, n'a pas besoin de notre mort". La destruction de Dieu vise cette image de l'Absolu ou de l'Infini, produit d'une transposition logique du mythe dont s'est nourrie la métaphysique occidentale. Elle traduit la médiocre revendication d'une subjectivité en proie à sa finitude et à ce désir de vengeance que Nietzsche a fustigé (92). L'affirmation de l'Etre transcendant doit passer par le chemin de l'affirmation de l'homme, sinon elle se réduit à un phantasme hallucinatoire ou à une spéculation vide.

La philosophie dépasse la sphère de sa compétence dès qu'elle pose la reconnaissance de la mort de Dieu comme la première pierre angulaire de l'humanisme qu'elle se propose d'édifier. Elle s'immisce indûment dans le champ de la théologie puisqu'elle feint de confon-

---

(92) F. Nietzsche, Ainsi parlait Zarathoustra, trad. par H. Albert, Paris, Club des Libraires de France, 1955, p. 15, 82-84 et sp. 89 : "S'il existait des dieux, comment supporterais-je de n'être point Dieu ! Donc, il n'y a point de dieux" ; p. 187-189. Voir aussi Le gai savoir, trad. par A. Vialatte, Paris, Gallimard, 1939, p. 104 sq.

dre la réalité de Dieu avec une projection métaphysique qui la réduit aux proportions d'un concept fini. Elle reste, au contraire, dans les limites de sa juridiction si, dénonçant les tentatives onto-théologiques de réduction, elle montre que non seulement il n'y a aucune contradiction entre l'Etre de Dieu et l'étant humain, mais que l'affirmation de Dieu implique la reconnaissance du "surhumain".

Dieu est au-delà de tout concept, de toute image, de toute parole. Mystère radical, qui ne peut faire l'objet d'aucun problème, Présence impossible à circonscrire, puisqu'elle contient tout, Mesure sans Mesure qui se joue de nos critères finis d'appréciation et de nos manières d'évaluer, Dieu ne serait-il pas la limite sur-essentielle qui conditionne tout, jusqu'à l'accomplissement de l'esprit lui-même ? Il se recueille au-delà du dynamisme de la pensée dont il est le point focal, au-delà de ses expressions catégoriales et des spéculations théologiques qui lui assignent l'espace d'une présence ou le temps d'une absence. Dieu est au-delà de toutes limites, que ce soit celles qui proviennent de notre représentation ou celles encore qu'il se donne librement en se communiquant.

Pour le philosophe qui a le courage d'aller jusqu'au bout de la démythologisation, Dieu reste le Grand Silencieux, celui qui se retire dans la plénitude d'une Présence, en déployant autour d'elle un voile de néant que l'esprit fini n'a pas le pouvoir de lever. L'athée refuse de passer par ce purgatoire de l'abandon, impatient qu'il est de voir Dieu ou fatigué de poursuivre à la trace une Présence qui s'évanouit au-delà de ses attentes ; c'est pourquoi il substitue à l'inquiétante épreuve de l'absence la preuve rassurante du

vide (93). Il est crucifiant de se laisser envelopper par le silence d'un événement qui nous déloge de notre sécurité et de notre confort.

La critique nietzschéenne de la vertu dénonce l'illusion de la bonne conscience qui cherche satisfaction dans la pitié et refuge dans la piété. Mais elle n'échappe pas au piège de ses dénonciations : la volonté créatrice, en élucidant l'hypothèse invérifiable et inquiétante d'un Dieu caché, procède de ce même ressentiment pharisaïque qui engendre les idoles éthérées et les dieux prodigues en consolation. Le constat de la mort d'un Absolu dont dispose l'homme procède du refus de s'interroger sur l'éventuelle possibilité d'un Dieu dont il ne disposerait pas. L'athéisme se donne la partie belle en s'attaquant aux théismes objectifs dont il est facile de ridiculiser le discours. Mais n'est-ce pas l'angoisse devant l'éloignement du divin qui est à la source de toutes nos impatiences et de toutes nos fuites ? Si la peur a créé les dieux, c'est encore elle qui nous incite à les tuer et à préférer les vestiges des dieux morts au vertige qui ronge notre existence abandonnée à l'appel étrange du vide.

A l'attitude du refus qui objective la réalité pour la nier réplique celle de l'étonnement qui s'enchante de tous les possibles, soupçonnant que la nuit cache "les profondeurs émerveillées du zénith" et que "l'émerveillement pourrait ouvrir ce qui est fermé". Mais, précise Heidegger, l'accueil de l'Autre s'effectue "à la manière de l'attente... quand celle-ci est sereine et confiante... et que l'être de l'homme demeure ap-proprié... à Ce d'où nous sommes appelés" (94). L'étonnement

---

(93) La Foi du prêtre aujourd'hui, dans Evangéliser, mars-avril 1963, 1ère partie ; cf. M.G., t. 1, p. 138-139, 248, 252-253 ; t. 2, p. 71-72.

(94) M. Heidegger, Pour servir de commentaire à Sérénité, dans Q. III, p. 225.

du veilleur se nourrit de ce courage patient et recueilli qui emprunte le plus souvent le sentier vertigineux de l'angoisse : tentant de lever le voile de la nuit, il épie les signes avant-coureurs de l'aurore. Celui qui se refuse à pactiser avec la mort pour y enfouir sa peur accomplit sa liberté en explorant l'horizon indéfini de son ex-sistence.

L'homme ne peut éluder la question de Dieu sans se renier lui-même ni sans rétrécir le champ des possibilités qui structurent son être. Sans doute lui est-il impossible de formuler, au plan strictement philosophique, une affirmation positive sur l'Etre transcendant. Mais en envisageant, fût-ce au prix de la souffrance et de l'échec, l'éventualité d'une telle interrogation, il peut du moins dénoncer les illusions théoriques du discours théologique et situer la réalité hypothétique de ce Dieu par rapport à son existence historique.

En suivant le chemin herméneutique de R. Bultmann, nous avons repéré trois façons de viser Dieu qui échappaient soi-disant à la critique démythologisante : l'Autre est Acte, Futur et Parole. Nous avons noté au passage que, faute d'une perspective ontologique suffisamment élaborée pour justifier ces expressions, la relation entre l'existence humaine et Dieu apparaissait posée de façon arbitraire. K. Rahner paraît avoir contourné cet écueil, bien que l'attention qu'il porte à la requête transcendantale de l'esprit passe sous silence le geste interprétatif de la Parole. Nous examinerons dans le chapitre suivant les limites de ce discours obsédé par la recherche des implications a priori. Bornons-nous à analyser maintenant la terminologie grâce à laquelle le philosophe peut, selon Rahner, parler de Dieu sans tomber dans les travers de l'hypostase : Dieu est la limite de l'Horizon transcendantal, le milieu de la

transcendance de l'existence, enfin l'Avenir Absolu de l'homme.

b) Dieu comme Horizon.
****

Redisons-le au risque de nous répéter : Dieu n'est pas un objet général ou particulier que l'esprit parviendrait à sérier progressivement ni une idée entendue dans le sens kantien d'une totalité des phénomènes possibles. Il est au-delà de l'ensemble des objectalités comme des totalités. Toute connaissance et toute action humaine jaillissent d'un arrière-fond sur lequel elles viennent rebondir, impuissantes à en épuiser le dynamisme. Nous entrevoyons à la racine de notre représentation une Présence qui nous détermine tels que nous sommes ; nous soupçonnons, à la source de notre action, une exigence de liberté à laquelle notre décision s'efforce de correspondre. Réalité fuyante, impliquée en chacune de nos recherches et de nos démarches, trace indéfinie de l'Infini. L'expansion ontologique fait signe vers une Présence qui n'est plus celle du Jeu de l'Etre mais d'un Autre qui résiste à la domination de la réflexion et à la dénomination du langage (95). Dieu est un Etant extra-mondain dont la nature transcende le champ des significations que l'homme, rivé au monde de l'apparence, ne peut survoler. La lumière de l'Etre serait le rayonnement obscur de ce Tout-Autre, le sillage du don de sa Personne. On pourrait interpréter, à la manière de Rahner, le mouvement déroutant du retrait et du dévoilement de l'Etre comme étant une traduction apophatique de l'événement de cette Présence trans-personnelle

(95) H.V., p. 148 : "En effet, note Rahner, Dieu est l'Infini qui, dans son infinité, n'est reconnu par l'homme que dans une référence négative à l'au-delà de toute finitude, référence qui est la condition de la saisie objective d'un étant fini. Mais dans une telle connaissance de Dieu, il est clair que Dieu reste voilé quant au concept de son infinité".

et de la position de son infini liberté. Dieu serait "la toile de fond de toute réalité, l'océan vers lequel courent tous nos désirs, l'Au-delà innommable de tout ce dont nous disposons, l'énigme infinie qui renferme en elle toutes les autres et qui nous interdit d'en chercher la solution définitive dans le domaine de nos connaissances et de nos expériences, la Réalité qui se dérobe à toute espèce de mesure, tant est pure de tout alliage sa simplicité qui est à la fois réalité, vérité, lumière, vie, amour" (96). L'Etre divin n'est pas, selon la terminologie de l'Ecole, un "objectum quod", mais un "objectum quo" ; il ne tombe pas sous l'intuition de l'esprit - et ainsi le risque d'ontologisme est écarté -, demeurant le mystère présupposé à toute saisie conceptuelle et à toute décision volontaire. Plus exactement, il pose la limite réelle dont la trace se dépose à l'intérieur du dynamisme immanent à la connaissance non-thématique, mais dont la présence transcende le discours indéfini de l'esprit lui-même dans lequel pourtant celle-ci se reflète. Dieu est l'horizon réel - personnel - infini de tout horizon possible - ontologique - indéfini.

c) Dieu comme Transcendance.
****

Selon Rahner, la transcendance intellectuelle mime le mouvement de l'expansion existentielle. Connaître, c'est éveiller la sensibilité en projetant, en avant du donné, le champ anticipatif de l'abstraction ; inversement, exister, c'est naître à la connaissance en mesurant le degré de participation à l'être à la qualité de la présence-à-soi. Il est donc aussi légitime de viser Dieu à travers la transcendance de l'ex-sistence qu'à

(96) K. Rahner, L'homme au miroir de l'année chrétienne, trad. par Ch. Muller, Paris, Mame, 1966, p. 66.

travers le dynamisme transcendantal de l'esprit. Chez Rahner, l'orientation spirituelle traduit toujours en contrepoint une requête existentielle.

La nature humaine n'est pas repliée sur une subsistance (Vorhandenheit) inerte et close : elle est travaillée par une déhiscence intérieure qui la rend présente à elle-même et en fait une personne ex-sistante. Ainsi la différence ontologique trouve-t-elle son explicitation historique dans la distance par laquelle l'existence, en assumant la reprise personnelle de son être-là, se projette en avant d'elle-même. Cette répétition extatique qui éveille la nature subsistante à l'ex-sistence n'est-elle pas la réponse à l'appel provenant d'une Présence qui, en se donnant, se recueille dans les replis insondables de sa propre liberté ? La transcendance de Dieu ne caractériserait pas le statut du Tout-Autre, mais l'action intérieure qui, en nous posant dans l'être, nous inviterait à un constant dépassement de nous-mêmes. Reste à savoir si ce dépassement propre à la personne est un cercle qui impose ses limites au devenir ou le signe de l'irruption d'une Présence, symbole réel indiquant que quelque chose de nouveau pourrait survenir. Le philosophe qui n'a pas la compétence de trancher une telle question se doit au moins de la laisser ouverte. Mais s'il veut préciser en quels termes il convient de la poser, il se contentera de dire que Dieu est à la fois le Tout-Autre et le Tout-Proche, la Réalité extra-mondaine inaccessible, l'exigence cachée qui sollicite le coeur de l'être humain :

> "Dieu n'a rien d'un vampire aspirant la réalité propre des choses différentes de lui. Il n'est pas le esse omnium. Plus on s'approche de lui, plus on devient réel. Plus il grandit dans un être et devant cet être, plus celui-ci existe d'une manière propre" (97).

(97) E.T.S., p. 42.

Dieu, mystère recueilli dans la profondeur de l'être, est Ce qui fait ex-sister. Il "n'est pas un autre, "à côté" de l'homme, il est encore au coeur du centre le plus intime, le moins relatif, du réduit ultime de l'homme en lui-même" (98). Mais pour accueillir Celui qui s'abaisse en nous, il nous faut consentir à passer par le chemin crucifiant de l'angoisse sur lequel nous perdons nos illusions et au terme duquel nous découvrons cette relation de dépendance ontologique qui constitue la vérité de notre liberté" (99).

d) Dieu comme Avenir.
****

Aspirée par une sollicitation intérieure, notre existence réalise sa présence à soi en s'ouvrant à ses possibilités d'avenir : "Il s'ensuit que la véritable intelligence de l'être et de la nature des choses doit nécessairement prendre son point de départ dans le futur, dans la lumière qu'il jette sur les commencements" (100). Mais ce futur n'est ni l'écran figé de nos projets, ni un plan de prospective. Il est la perspective fondamentale sous laquelle s'annonce notre ex-sistence. Aussi nous ne dominons pas ce lieu de nos attentes, de nos angoisses et de nos espoirs. Nous éprouvons la relation à l'avenir sous le double mode de la dépendance et de la liberté. Comment le philosophe éluderait-il donc la question suivante : est-ce que le champ indéfini des possibilités futures n'est pas la figure sous laquelle une Réalité présente mais transcendante se révèle à notre existence finie, condamnée à chercher toujours au-delà d'elle-même son être propre ? Ne se peut-il pas que la synopsis temporelle soit la dimension privilé-

(98) E.A.C., p. 228.
(99) Ibid., p. 84.
(100) Ibid., p. 151.

giée dans laquelle Dieu épelle à l'intelligence d'un être fini la plénitude de sa Réalité Infinie ?

Toujours est-il que, aux yeux des voyageurs que nous sommes, le chemin vers Dieu passe par celui de la temporalité. Et, autant parce que l'avenir nous échappe que parce que Dieu lui-même se soustrait à nous, l'histoire pourrait être l'écriture d'un Don déjà présent dont la surabondance répugnerait à être circonscrite. Rahner rejoint ici l'inspiration de la théologie hégelienne, mais il nous rappelle que l'avenir n'est pas entre nos mains parce qu'il éclôt entre les mains de Dieu. L'Absolu n'est pas l'avenir de l'Absolu qui se réalise en nous. Si Dieu change, c'est en lui-même, en raison de sa vitalité infinie, ce n'est pas notre esprit qui le fait accéder à la pleine conscience de lui-même. Si "notre avenir absolu, c'est la réalité même de Dieu" (101), ne faut-il pas affirmer que "la véritable définition de l'homme n'est autre que celle-ci : un être capable d'atteindre l'avenir absolu" (102) ? Comment serions-nous contraints de nous exiler hors du champ de l'histoire et du monde pour nous réfugier en un Dieu qui est "le terme et le moteur du dynamisme qui pousse le monde et l'homme vers l'avenir" (103) ? Dieu emprunte le visage de l'être-dans-le-temps et de l'être-au-monde ; il est, par conséquent, inexact de penser que l'éloignement de la réalité mondaine et historique et la proximité de Dieu sont des situations convertibles. En montrant le lien interne qui unit l'être-au-monde, l'Etre et le Temps, Heidegger offre à la réflexion une voie féconde pour pénétrer dans l'intelligence de ce paradoxe. Les notions de destin et de décision résolue vers la mort peuvent être réinterprétées, à la lumière du propos rahnerien, comme étant les brèches par lesquelles notre

(101) Ibid., p. 148.
(102) Ibid., p. 150.
(103) Ibid., p. 155.

liberté s'oriente vers son Avenir Absolu. Assumer cette destinée inséparable du fardeau du souci et de la perspective inéluctable de la mort, n'est-ce pas déjà accepter de nous placer sous la mouvance de Celui qui est au coeur de l'histoire ?

Que Dieu soit le point-limite de l'orientation congénitale de notre esprit, la Présence qui s'inscrit dans la différence où se joue notre ex-sistence, l'éternel En-Avant qui transfigure notre histoire, voici autant de manières de parler qui nous situent réellement par rapport à Lui. Mais nos mots humains sont impuissants à embrasser sa Plénitude débordante. En recourant à ces concepts, Rahner ne prétend pas, comme Bultmann, dégager un pur contenu, une sorte de résidu non-mythologique qui nous livrerait la chose. Nommer Dieu, c'est le "signifier" selon une certaine perspective humaine et finie et parce que l'Absolu n'est pas un objet de connaissance, notre langage doit retourner à l'abîme angoissant dont il est l'écho. Livré à ses seules énergies, notre esprit, cette faculté d'appliquer aux réalités finies une mesure incommensurable, s'épuise à constater son incapacité à surprendre l'infini qui le hante : "Que savent de Dieu les philosophes ? Rien, sinon que nous ne le connaissons pas, et ils doivent déjà estimer heureux l'esprit capable de parvenir à une conclusion aussi élevée" (104). Aveu qui n'est ni refus, ni fermeture ni blasphème, mais disponibilité, attente, respect. Pour que nous puissions parler de Dieu, ne convient-il pas que Dieu nous parle d'abord de Lui ?

> "Mais l'expérience de sa lumière et de son obscurité peut diriger l'âme vers celui qui est au-delà de tout monde ; elles concourent à nous rendre disponibles, pour que nous ne restions pas sourds à la parole qui vient au-delà de tout monde - telle qu'en fait elle s'est fait entendre -

(104) L'homme au miroir..., op. cit., p. 212.

> et que nous ne la laissions pas couvrir par les discours du monde (même celui de l'esprit) et par son bavardage. Car seul celui qui a déjà perçu en quelque manière l'ultime parole du monde - celui qui parle du Dieu lointain au-delà de tout monde - a des oreilles pour entendre la première parole du Dieu qui s'approche, au cas où ce Dieu daigne venir" (105).

B) LE DIEU DU CROYANT.

a) La kénose de Dieu en Jésus-Christ.

C'est à la Révélation surnaturelle de briser et de renverser le mur de silence auquel se heurte la philosophie, en donnant un nom personnel à cet Etre déconcertant qui échappe à nos prises, au moment même où nous croyons le saisir. Le Tout-Autre, dans la mesure où il décide de se révéler à un autre, doit devenir autre qu'il n'est ; comblant l'abîme qui le sépare de nous, le voici qui se sépare de lui-même. L'incarnation exprime le mystère d'un Dieu qui meurt à ses privilèges divins pour s'anéantir dans la créature dont il devient le prochain" (106). En s'incarnant, "Dieu sort de lui-même" (107), s'éloigne de lui-même par amour du monde" (108).

En se découvrant à nous, Dieu se découvre à nous-mêmes, il meurt pour que nous vivions : "Quand

---

(105) E.T.S., p. 233.

(106) Philip. 2, 6-8.

(107) E.Th., t. III, p. 94 ; cf. art. Anthropologie, dans Lexikon für Theologie und Kirche, 1957, t. I, p. 626 : l'incarnation introduit Dieu dans la dimension de l'altérité (in die Dimension des Anderen-seiner-selbst).

(108) E.T.S., p. 45.

Dieu veut être non-Dieu, alors l'homme apparaît" (109). C'est d'abord en ce sens premier que l'incarnation est rédemptrice : en se faisant homme, le Tout-Puissant détruit la prison de la finitude de l'homme auquel il révèle son vrai visage. Le salut décrit la geste de la récupération de la liberté créée par la Liberté divine. Dieu ne descend pas du ciel pour régler une situation qu'il ne pouvait plus maîtriser du haut de sa demeure éternelle ni pour mettre un frein à une décadence qui va s'accélérant depuis la distraction originelle. Si Dieu devient autre dans l'incarnation, c'est afin que nous aussi devenions autres et que se libère en nous l'autre homme que nous sommes. L'altérité de la créature se révèle dans une autre altérité : celle du Dieu fait homme:"L'homme, précise Rahner, c'est ce que devient Dieu (tout en restant Dieu), lorsqu'il se dépouille dans la dimension d'un autre lui-même, d'un être qui n'est pas Dieu" (110). Etrange dialogue entre l'autre humain de Dieu et l'autre divin de l'homme. Disons, en renversant les perspectives de la théologie classique, que la création implique l'incarnation comme sa condition de possibilité (111). N'est-ce pas pour se donner librement à l'homme que Dieu crée celui-ci ?

> "Si la Plénitude appelle à l'existence (par la création) d'autres êtres, ce n'est pas sans motif, sinon elle ne serait pas vraiment la plénitude de lumière, de sens et de bonté. Va-t-elle alors rejeter ce

(109) E.Th., t. III, p. 96 ; cf. art. Anthropologie, dans op. cit., p. 626 : "Dann aber ist der Mensch in ursprünglicher Definition : das mögliche Anderssein der Selbstentäusserung Gottes und der mögliche Bruder Christi".

(110) Art. Anthropologie, dans op. cit., p. 626. Rahner utilise ici le terme hégelien si difficile à traduire de Entäusserung (extériorisation, objectivation, aliénation).

(111) Col. 1, 15-20.

> "néant" à cette distance infinie qui serait pour lui la blessure incommensurable et toujours ouverte du tourment absolu ? Non, elle "devra" (de cette "nécessité" libre qui est celle de l'amour) prendre sur elle-même la condition de ce qui n'est pas" (112).

La Révélation surnaturelle est la finalité du geste créateur. On peut dire que la création et le Don de Dieu en Jésus-Christ constituent les deux moments principaux et inséparables d'un même Don. Jésus-Christ détient la clef du mystère de l'homme et du sens de son histoire : il est la Parole de Dieu qui retentit dans le silence de la création, la source même d'où jaillit l'ex-sistence, l'Avent éternel qui dirige l'humanité vers son achèvement.

b) Dieu comme Parole.
****

L'ouverture indéterminée sur Dieu qui caractérise la nature humaine trouve en Jésus-Christ sa figure définitive (113). L'horizon de l'auto-transcendance de la créature ne débouche plus sur l'horizon indéfiniment vide du possible, mais sur la Parole éternelle dont l'Homme-Dieu est le fidèle témoin :

> "L'homme ne saurait avoir une intelligence plus parfaite de sa propre nature qu'en se considérant comme une façon possible pour Dieu de s'exprimer lui-même" (114).

Jésus-Christ n'est donc pas, comme le pense R. Bultmann, la Parole divine qui nous convie à la vie authentique :

---

(112) A la gloire de la Miséricorde, dans l'Evangile de la miséricorde, hommage collectif à A. Schweitzer, éd. du Cerf, 1964, p. 350 ; cf. M.G., t. 3, p. 121.

(113) E.A.C., p. 131.

(114) Ibid., p. 35.

il est Celui qui donne à la structure transcendantale de notre être son accomplissement, quelle que soit par ailleurs la décision que nous adoptons à son égard. En Lui se dessine "la maquette révélatrice de l'essence ultime de l'homme" (115). Il est la traduction catégoriale parfaite de notre relation transcendantale à Dieu. "Tout a été créé en Lui, par Lui et en vue de Lui et tout continue de subsister en Lui" (Col. 1, 16-17). Le don gratuit de Dieu ne rejoint désormais la réalité profonde de notre être que par les voies contingentes et libres de l'histoire (116). Reconnaissons donc que le mystère de l'incarnation est identique à celui de notre destinée humaine :

> "Il existe, en effet, deux paroles, deux réalités suprêmes : le point d'interrogation infini qu'est l'homme et la réponse infinie à ce point d'interrogation que constitue, sans rien perdre de son caractère de mystère, le Mystère infini. Leur point de rencontre ne peut être qu'unique : un être à la fois Dieu et homme" (117).

c) Dieu comme Présence incarnée.

En même temps qu'il nous découvre à nous-mêmes, Jésus-Christ, symbole réel de l'orientation de notre existence, nous ouvre sur Dieu. En Lui, notre interrogation ne se perd pas dans la vacuité ou dans la nuit, mais se dépasse dans le "oui" de la Parole vivante et infinie. Par lui est garantie "la médiation permanente entre la création toute entière et l'immédiateté de Dieu" (118).

---

(115) Ibid., p. 38.

(116) Ibid., p. 132.

(117) Ibid., p. 38.

(118) L. Roberts, op. cit., p. 82.

Devenue par l'incarnation le sacrement de la Présence de Dieu, notre existence est radicalement transformée. Notre histoire recouvre le devenir de Dieu, notre temps celui de l'Eternel et notre mort celle du Dieu immortel. En mourant, nous participons au destin de Celui qui a volontairement connu la mort pour que nous assumions le même destin, en croyant que l'absence tragique de Dieu est enveloppée de son Amour. C'est en Jésus-Christ que nous nous trouvons consolidés dans notre dignité, à tel point que nous pouvons dire : "Se faire une faible opinion de l'homme, c'est avoir une faible opinion de Dieu" (119). L'incarnation donne, en effet, aux existentiaux une dimension infinie, puisque Dieu a daigné épeler à travers eux la plénitude de son Etre. Le souci quotidien, l'angoisse, l'être-pour-la-mort, le temps, le langage ne sont pas happés par le néant et le vide, mais aspirés par la réalité de la Parole vivante et éternelle. Il s'ensuit que tous ceux qui vivent avec loyauté ces existentiaux correspondent à Jésus-Christ qui les a assumés. L'incarnation est cet Evénement historique qui, en brisant les barrières de la finitude, est à l'origine de ce renversement (Kehre) qui engage l'humanité sur le chemin de l'Infini :

> "En acceptant implicitement leur être, et donc leur humanité, comme le mystère caché dans le mystère d'un éternel amour et générateur de vie au sein même de la mort, ils disent oui à un être qui est à la mesure de la confiance sans mesure qu'ils lui témoignent parce que Dieu l'a comblé effectivement de l'Etre sans mesure, c'est-à-dire de lui-même : ils disent oui au Christ, même sans le savoir" (120).

Nous n'avons donc pas à quitter le plan de notre existence pour rencontrer Dieu, puisque en Jésus-Christ convergent une fois pour toutes le chemin de cette existence

---

(119) E.Th., t. 3, p. 9.

(120) E.Th., t. 3, p. 98-100 ; M.G., t. 2, p. 220.

et celui de l'Etre Infini. Délivrés de notre subjectivité maladive et du fardeau de notre finitude, nous disons oui à Dieu en disant oui à notre être, car le oui par lequel nous nous acceptons rejoint celui que Dieu prononce à notre endroit en nous créant.

L'incarnation est en un sens le point de départ de la sécularisation de l'histoire. Nous entrons en relation avec Dieu, sans que rien ne soit apparemment changé dans notre comportement. Nous ne sortons pas du champ de notre souci pour rejoindre le Tout-Autre, puisque celui-ci est déjà-là, enfoui dans l'absence, au coeur de notre vie. Rien n'est apparemment changé et pourtant tout est intrinsèquement transformé. Dieu est à la racine de notre existence - qu'elle soit authentique ou non -, il est le oui que rejoint notre décision, le principe régénérateur de notre liberté, l'Autre dont la présence se dissimule derrière le vertige de l'angoisse ou dans le secret de cette possibilité de l'impossibilité qui définit la mort. La parole humaine n'a plus besoin d'un baptême pour devenir Parole de Dieu, puisque, en elle-même, elle est déjà sacrée. L'apophase n'est pas une simple figure littéraire, mais une façon de coïncider avec la source même de la parole, telle qu'elle retentit dans le désert de l'existence ; elle est inspirée par une exigence de respect envers le mystère et de plus grande fidélité envers le discours dépouillé de l'être dont les existentiaux représentent les moments essentiels.

Puisque l'homme est "être-au-monde" (Geist in Welt), reconnaissons que le chemin vers Dieu passe par celui de l'expérience totale. Pas plus qu'il ne doit s'évader de son existence, il ne doit tourner le dos à la réalité sensible pour rechercher Dieu dans un "arrière-monde". Selon Rahner, l'incarnation réalise la plongée de Dieu au sein de notre terre. La Croix scelle

à jamais le lien qui fait de celui qui est descendu aux enfers (Mt. 12, 40), un authentique ressortissant d'Adam. Ainsi, l'être-pour-la-mort consacre l'être-au-monde. Ressuscité, le Christ opère la transfiguration de la terre à laquelle il reste rattaché par son corps glorieux. Il ne déménage pas de l'ici-bas, il l'aménage pour en faire un symbole de l'au-delà (121).

Le monde ne désigne ni la totalité des "realia" ni l'ensemble de la nature envisagé, sous notre regard de chrétiens. Il est une structure du Dasein, son corrélat objectif sans lequel celui-ci n'est plus lui-même. Nous comprenons ainsi mieux pourquoi et comment le monde participe à l'existence transfigurée par la grâce. Si l'être-au-monde est un existential, il devient, de par l'incarnation, un "topos" de la grâce, de la même manière que pour Heidegger, il devient, de par le renversement ontologique, un "topos" de l'Etre. Il s'ensuit qu'il n'existe pas un domaine profane "chimiquement pur" auquel le chrétien confèrerait une coloration religieuse. Celui-ci doit traduire dans son comportement vis-à-vis de la réalité ce que la réalité est déjà en elle-même (Rom. 8, 22). Pas plus que l'amour de Dieu n'est un ajout extérieur à son être, il n'est un événement qui survient dans un monde déjà constitué :

> "L'amour de Dieu lui-même n'est pas une sorte d'ajout idéologique par rapport à l'existence concrète, mais bel et bien une certaine façon d'envisager cette existence qui consiste à ne pas en rétrécir l'horizon, à en rechercher le sens total, à s'ouvrir dans un esprit d'accueil et d'espérance à la

(121) Ibid., t. 1, p. 83-84.

perspective de l'avenir absolu" (122).

L'agapê transforme le monde en nous fournissant un point de vue nouveau à partir duquel nous pouvons l'envisager, l'évaluer et entrer en dialogue avec lui.

d) Dieu comme Avent.
****

Jésus-Christ consomme et consacre la réalisation de la transcendance de l'existence et de l'histoire vers Dieu. Mais l'incarnation est plutôt le début d'un nouveau commencement : elle n'assigne pas un terme au temps, mais nous invite à mener celui-ci à terme. Elle a beau être un fait irréductible, enregistré au plan historique (historisch), elle reste un Evénement historial (geschichtlich) toujours à venir. C'est en Jésus-Christ, figure de l'En-Avant absolu de Dieu, "que l'Histoire - car l'Histoire doit se dérouler sous le signe de la conscience et de la liberté - a reçu son vrai principe, découvert la clef de l'avenir" (123). Dieu n'est plus l'Etre transcendant de la scolastique dont l'éternité rassemblée en un seul acte domine les vicissitudes du temps : entré dans notre histoire, il est notre Histoire sacramentellement rassemblée en sa plénitude, et en un certain sens la Conscience de cette Histoire qui

---

(122) E.A.C., p. 161. Mettre ce texte en parallèle avec le suivant dans M.G., t. 1, p. 78 : "Le chrétien ne se satisfera jamais de la conception d'un monde profane "chimiquement pur" auquel il suffirait de recevoir (le dimanche, à l'église...) un"ajout"chrétien. C'est dans ce monde extérieur que doit aussi se développer la réalité chrétienne elle-même en ce qu'elle a de spécifique". Voir aussi Vers l'Humanité nouvelle dans Masses ouvrières, septembre 1962, p. 28-29 : "L'éternité n'est pas une sorte d'ajout futur à la vie, de prolongement linéaire de notre existence à l'infini ; elle est déjà au coeur de l'homme, fruit de son agir spirituel, de ses actes inspirés par la foi et l'amour" (Cf. M.G., t. 3, p. 147-148).

(123) Ibid., p. 39.

emprunte le détour du Temps pour traduire ce qu'elle est déjà : la plénitude sacramentelle de l'Eternel (124). Marcher constamment vers l'avenir en refusant de dresser sa tente au long de la route, c'est marcher vers Jésus-Christ, principe et terme de notre temps.

Entre le fait passé de l'incarnation et l'Evénement à venir qui annonce sa réalisation sacramentelle se situent l'aventure de notre liberté et l'épreuve du silence de Dieu. Jésus-Christ dévoile autant qu'il voile la Parole qu'il incarne. Il reste, selon le mot de Kierkegaard, l'incognito de Dieu. Situation qui tient d'abord à la nature sacramentelle de sa Personne : tout sacrement reste un signe qui cache la réalité qu'il indique. Mais si l'Absolu se recueille sous le voile du symbole, c'est pour se mettre à la portée de l'homme, esprit-au-monde. Tout en sollicitant notre sensibilité, le signe a l'avantage de respecter notre liberté : libre à nous d'accorder ou de refuser notre adhésion au message qu'il véhicule. Lors même qu'il se donne à sa créature, Dieu le fait sans rien aliéner de la profondeur de son mystère et sans aliéner en rien la liberté de celui qu'il rencontre.

Le silence de Dieu consécutif à l'incarnation n'est que l'explicitation temporelle de la Présence recueillie et différée dans la Personne de Jésus-Christ. Il n'est "qu'une ruse inventée par l'amour éternel pour permettre à l'homme d'apporter une réponse libre à cette parole définitive" (125). Mais voici que pour guider notre marche vers notre Avenir Absolu, Dieu a voulu prolonger sa présence sous le voile du signe. Le Signe primordial reste l'Eglise, qui rassemble sacramentellement l'humanité interpellée par Dieu. Il représente la manifestation catégoriale de l'action de la grâce à

---

(124) L'homme au miroir..., op. cit., p. 28.
(125) Ibid.

travers l'histoire. Les autres sacrements représentent eux-mêmes "l'Eglise en acte", ils déterminent l'application de ce sacrement principiel à l'endroit de notre existence concrète. Ils n'ont d'autre but que de rendre Dieu proche de nous, que de prolonger symboliquement son incarnation.

De ce que la Présence de Dieu revêt la forme sacramentelle, il s'ensuit que nul ne la rencontre qui n'a pas la foi. Croire, c'est se servir du signe comme d'un tremplin pour communier à la Parole qu'il cache. Le saut de la foi est donc mesuré par la différence qui sépare la réalité transcendantale de sa traduction catégoriale. Il garantit la correspondance entre la "res" et son "sacramentum". La foi est la reconnaissance par le signe qu'elle dépasse, "la preuve des réalités qu'on ne voit pas" (Hb. 11, 1 bis). Au croyant de percevoir la correspondance entre l'appel du Dieu vivant - qui retentit en lui comme en tout homme - et la traduction sacramentelle de cet appel qui lui est adressé par la Personne de Jésus-Christ présent en son Eglise.

V . CHRISTIANISME ET PHILOSOPHIE.

Nous avons montré comment s'effectue la rencontre existentielle de Dieu et de l'homme. La Parole est la réponse totale à la question fondamentale que nous nous posons au sujet de notre être. Aussi la foi qui l'accueille est-elle l'ultime réalisation de soi dans la reconnaissance de la présence de Dieu. Il nous reste à examiner la problématique théorique présupposée par cette analyse phénoménologique. Nous le ferons en nous demandant quels sont les rapports entre le christianisme et la philosophie. Cette question n'est à vrai dire qu'une application directe du problème théologique concernant la relation de la nature et de la grâce.

A) L'ORDRE IDEOLOGIQUE.

Une première constatation s'impose avant d'entrer dans le coeur du sujet : le christianisme n'est pas une idéologie, c'est-à-dire un système philosophique qui érige en absolu un fragment partiel de la réalité. Comme l'a montré Heidegger, la représentation idéologique est une conséquence théorique de la philosophie moderne qui considère l'homme comme le centre subjectif autour duquel gravite l'étant objectif. Le monde n'est plus un caractère fondamental de l'être-là, l'horizon à partir duquel nous rencontrons les choses, mais un vis-à-vis que nous livre notre perception. Conçu comme une reproduction (Bild), il est interprété en fonction de préoccupations personnelles, des goûts de l'époque ou des événements historiques qui bouleversent l'existence, tel celui de la domination planétaire de la technique. Les "Weltanschauungen" qui sont à l'origine des images s'expliquent par le fait que le monde est désormais assimilé au cadre de toute image possible (126).

Nous pouvons distinguer avec K. Rahner trois types d'idéologies (127). Ceux d'abord qui absolutisent des zones déterminées de l'expérience : ce sont les systèmes de l'immanence représentés par exemple par le racisme, le sociologisme, le psychologisme. C'est contre eux que s'édifient les idéologies de la transmanence qui perçoivent le monde en fonction des valeurs issues des arrière-mondes : nous trouvons parmi elles toutes les formes du supranaturalisme. Mentionnons enfin les systèmes de la transcendance, sources de tous les totalitarismes, qui prétendent surclasser les deux précédentes et s'imposent comme les seules explications valides de la réalité entière.

(126) Voir dans Holzwege la conférence intitulée Die Zeit des Weltbildes.

(127) L. Roberts, op. cit., p. 224-225.

Que l'on ait assimilé le christianisme aux idéologies du troisième type, cela tient à une interprétation métaphysique du phénomène chrétien (128), dirait Heidegger. Ne confondons pas, en effet, le christianisme des temps modernes et la vie chrétienne de la foi évangélique, telle qu'elle s'est exprimée historiquement juste avant la composition des évangiles et la propagande missionnaire de St. Paul (129). Selon Rahner, la religion du Christ transcende toutes les expressions ontiques, que ce soient les institutions, les dogmes, la structure de l'Eglise. Mais, nous le savons bien, le plan catégorial tend peu à peu à se scléroser au fil de la tradition et, par conséquent, à étouffer la signification et la finalité qu'il incarne. Ce qui est signe, au lieu d'indiquer vers autre chose, s'impose comme étant le vrai réel. Si le christianisme apparaît désormais comme une idéologie, c'est parce que l'on a masqué son essence en absolutisant l'image historique à travers laquelle il s'est exprimé.

B) L'ORDRE TRANSCENDANTAL.

L'essence du christianisme s'inscrit en fait dans la structure transcendantale de l'existence et, à ce niveau de profondeur, elle n'entre en concurrence avec aucune représentation idéologique. Elle transcende donc toutes les figures passagères du monde, toutes les formes de la société profane ou même de la communauté ecclésiale. Désignant la saisie de tout notre être par Dieu, elle nous rappelle qu'il y a dans le naturel toujours plus que la simple nature (130), que la grâce est un existential et se situe à un niveau non-thématique qui affleure rarement au plan expérimental de la conscience. On ne peut donc dire ce que nous serions sans la

(128) Ch., p. 181 sq.
(129) Ibid.
(130) M.G., t. 1, p. 79.

grâce, puisque de fait personne n'existe qui ne soit ontologiquement orienté vers le don de Dieu en Jésus-Christ :

> "Ce que nous appelons grâce, divinisation interne du créé jusqu'au tréfonds de lui-même, ouverture directe sur Dieu, n'attend pas, pour exister, l'annonce explicite du message de foi, l'Eglise, les sacrements, le culte, la Parole écrite de Dieu. Il faut dire que toute cette sphère proprement sacrale est l'explicitation consciente et voulue par Dieu, de cette divinisation du monde" (131).

La nature privée de la grâce caractérise une notion-limite, un concept hypothétique qui fait ressortir avec éclat la gratuité du don de Dieu : "La grâce est la capacité a priori donnée à l'homme de s'établir au niveau de ce Dieu qui s'ouvre à lui par la Parole (reçue par la foi et l'amour) et dans la "visio beatifica" ; la nature est l'ensemble des structures humaines permanentes supposées par cette capacité d'être à cette écoute..." (132). Selon Rahner, nous expérimentons au

---

(131) E.A.C., p. 95-96.

(132) Art. Anthropologie, dans Lexikon für Theologie und Kirche, t. I, 1954, p. 624 : "Gnade ist die apriorische Fähigkeit der konnaturalen Aufnahme der Selbsterschliessung Gottes im Wort (Glauben-Liebe) und in der visio beatifica ; Natur ist die bleibende in diesem Hören-Können vorausgesetzte Verfassung des Menschen derart, dass der Sünder und Ungläubige sich dieser andrängenden Selbsterschliessung Gottes verschliessen kann, ohne in diesem Nein (so wie beim schuldhaften Nein zu seinem mataphysischen Wesen) implizit nochmals das Verneinte zu bejahen, und derart, dass diese Selbsterschliessung dem Menschen als schon geschaffenem gegenüber noch als das freie Wunder der personalen Liebe erscheinen kann, das er von "sich" (= Natur) her nicht fordern kann, obwohl es ihm zugesprochen werden kann und er dafür wesentlich offen ist (Natur als positive "potentia oboedientalis" für die übernaturliche Gnade)".

seuil de la mort la réalité de la grâce comme la force de résistance qui s'oppose à la désintégration de notre être. Le refus de mourir témoigne de la présence en nous de l'existential surnaturel, porteur d'une exigence inaliénable de vie. L'ordre réel est identique à l'ordre surnaturel d'où la mort devrait à tout jamais être exclue.

Tel est le message central du christianisme : "c'est que la plénitude absolue de Dieu, qui est au-delà de toute idée, de toute limite et de tout langage, s'est introduite elle-même et sans réserve au coeur de sa créature afin de lui conférer, si du moins celle-ci y consent, sa propre gloire" (133). Parce qu'il découvre à l'homme la réalité de son être toujours-déjà-baigné par la grâce de Dieu, il ne lui propose aucun programme, aucune vision mondaine et, à la limite, aucune règle morale si ce n'est celle de réaliser librement ce qu'il est dans le tréfonds de sa personne : un être visité par Dieu. Il n'existe donc pas d'image chrétienne du monde, ni de société chrétienne, ni d'idéologie chrétienne. La grâce est une virtualité cachée qui, contrairement à l'idéologie, n'impose aucun projet nouveau à la liberté. Le monde est profane parce qu'il est chrétien :

> "Le monde est saint, mais il demeure et doit demeurer profane, et il demeure profane précisément parce qu'il est imprégné par la grâce : où serait, en effet, la liberté de l'homme si la grâce de Dieu déployait à plein sa force victorieuse ?" (134).

Le processus de sécularisation déroule la logique même du christianisme : s'opposant à l'emprise injustifiée du catégorial chrétien sur le monde, il atteste combien notre foi est éloignée de l'idéologie.

---

(133) E.A.C., p. 27.
(134) Ibid., p. 96.

C) L'ORDRE SURNATUREL ET L'INTERPRETATION.

L'essence du christianisme relève, selon Rahner, de la métaphysique. C'est dire combien elle est inséparable d'une interrogation sur le sens et sur la raison des êtres et des choses : elle se confond avec cette remontée vers le fondement dont Heidegger confie la tâche à l'ontologie. Si l'on appelle théologie la science qui cherche à expliciter l'essence du christianisme et philosophie, celle qui s'intéresse au mystère de l'être, on en conclut que ces deux disciplines trouvent une base commune dans l'interrogation métaphysique vers le transcendantal. La philosophie est :

> "La réflexion sur un certain nombre d'implications transcendantales qui s'imposent irrésistiblement, qui portent en elles-mêmes leur lumière et leur certitude, et qui font essentiellement partie de toutes les démarches spirituelles et libres de notre existence" (135).

Philosophie et théologie ne considèrent pas le transcendantal sous le même aspect. Pour l'une, il embrasse le champ de notre compréhension du monde ou de la temporalité ; pour l'autre, il définit le lieu où s'incarne la grâce. Interrogeons-nous maintenant sur la relation possible entre ces deux interprétations de la réalité transcendantale. Nous découvrons que le lien nous est fourni par la philosophie de la religion qui n'est qu'un moment de la métaphysique elle-même. Celle-ci - qui refuse de s'enfermer dans le cercle de la finitude humaine - se demande si le champ transcendantal n'est pas lui-même une porte ouverte sur l'univers de l'Absolu : "La métaphysique, qui en elle-même est déjà une philosophie de la religion, doit reconnaître Dieu comme le libre Inconnu, concevoir l'homme comme un être historique dans sa spiritualité spécifiquement humaine, le renvoyer dans

(135) Ibid., p. 117.

son historicité à son histoire, et lui commander d'être, dans son histoire, à l'écoute d'une éventuelle parole de la révélation de ce Dieu libre et inconnu" (136).

La philosophie de la religion, qui est "un moment interne de l'ontologie générale et une anthropologie métaphysique" (137), apparaît "comme la justification épistémologique, d'en-bas, de la théologie" (138). En enracinant la théologie fondamentale dans la question de l'être, elle la préserve de sombrer dans la spéculation "onto-théologique" et de faire le jeu de l'apologétique. La théologie fondamentale du 19ème siècle laisse dans l'ombre trois questions capitales. D'abord, prisonnière d'une interprétation intellectualiste, elle passe sous silence la relation existentielle qui se déploie entre la connaissance de soi et le contenu de la Révélation, trop souvent assimilé à une nouvelle zone de savoir superposé à la science naturelle. Ensuite, elle en reste à une perspective morale en omettant de faire la genèse du devoir de l'écoute qui surgit du pouvoir ontologique de l'existence. Enfin, elle méconnaît la dimension historique du langage de l'homme.

C'est aussi le défaut d'une base ontologique préalable qui entraîne dans la théologie protestante une oscillation entre deux compréhensions extrêmes du concept de Révélation. Selon Schleiermacher et Ritschl, Dieu désigne l'expérience objectivée du sentiment religieux qui inspire tout homme. Il est la mesure qui sert de base à l'affirmation de l'homme et de son univers. Selon Barth, au contraire, Dieu est "le corrélat dialectiquement nécessaire de la créature finie", l'antithèse de l'homme impur et pécheur. Dans ces deux cas, qu'elle s'exprime sous la forme d'une projection du sentiment religieux ou d'une krisis radicale sur la création finie, la

(136) H.V., p. 40.
(137) Ibid., p. 45.
(138) Ibid.

Révélation demeure un simple corrélat positif ou négatif de la créature. L'oubli de l'interprétation ontologique entraîne une compréhension objective du concept de Révélation, si bien que l'on est conduit, selon l'orientation théologique adoptée, soit à nier la transcendance du Message au profit de l'homme, soit, au contraire, à l'accentuer au détriment de l'ouverture interne de l'existence.

La philosophie de la religion transforme la théologie fondamentale en "une ontologie de la puissance obédientielle à une libre révélation de Dieu" (139). Orientant l'homme vers l'écoute d'une parole éventuelle de Dieu, elle peut être dite philosophie chrétienne. Mais en fournissant les prolégomènes nécessaires à la théologie, elle ne perd pas son autonomie. Elle suit son propre chemin, utilise les concepts qu'elle s'est elle-même forgés, sans lorgner du côté de la théologie pour s'enquérir si elle est encore dans la doite ligne :

> "La philosophie est chrétienne quand elle se rend "baptisable", et l'homme avec elle ; lorsqu'elle reconnaît son impuissance à fonder totalement l'existence humaine, et qu'elle amène l'homme à se poser la question d'une éventuelle rencontre historique avec Dieu. Alors la philosophie est une préparation à l'évangile, un "avent". Sinon elle est académique, un jeu académique de concepts qui ne font pas le poids devant la condition humaine véritable, ou bien elle devient anti-chrétienne, en faisant fi de la Révélation. Bien des livres de la philosophie scolastique ont beau être "orthodoxes", ils ne sont pas "chrétiens" en ce sens là" (140).

La philosophie chrétienne pratique jusqu'au bout l'interrogation et se dépasse vers la possibilité d'une rencontre historique de la Révélation divine. Elle ne recourt pas a posteriori au baptême théologique, car "c'est d'elle-même

---

(139) Ibid., p. 54.

(140) H.V., p. 35.

qu'elle se dispose à être achevée (aufgehoben) dans une théologie éventuelle, fondée en Dieu, achevée dans le triple sens de l'"Aufhebung" hégelienne" (141). La métaphysique aboutit à la théologie, parce qu'en elle elle touche à ses propres limites, elle s'y accomplit parce que par elle elle se dépasse, enfin elle s'y actualise, c'est-à-dire qu'en elle elle se maintient sans se détruire.

Voici que la Révélation surnaturelle, objet de la théologie, vient au-devant de la révélation ontologique d'où jaillit l'interrogation métaphysique. Mais elle ne la détruit pas en la comblant. La différence ontologique se transforme dans la Parole de Dieu mais ne s'y absorbe pas. Elle est refondue (umgeschaffen) sous l'effet du don, mais demeure comme condition de sa possibilité et comme signe de sa gratuité. La grâce est un existential de l'homme sans être un existential de sa nature. Est-il désormais possible et utile de distinguer par la réflexion le mouvement de transcendance de l'esprit vers l'Absolu et celui de la transcendance surnaturelle vers le Dieu Un en trois personnes ?

---

(141) Ibid., p. 57.

CHAPITRE VIII

ONTO-THEOLOGIE ET HERMENEUTIQUE.

En mettant en parallèle la théologie de R. Bultmann et celle de K. Rahner, nous avons dégagé les préoccupations respectives de deux lectures herméneutiques dont le projet coïncide pour une part avec celui de l'ontologie heideggérienne. Les conclusions sont les mêmes : la question de l'homme n'obtient de réponse qu'en se prolongeant et en se dépassant dans une interrogation sur Dieu. Aussi la Révélation surnaturelle n'est-elle pas un événement surérogatoire, indifférent au déploiement de l'existence, ni un complément qui survient de l'extérieur pour assigner à son épanouissement un domaine nouveau qui recule les frontières de sa finitude. Résumons-nous : selon Bultmann, la Parole de Dieu nous révèle nos possibilités réelles : notre Dasein ne s'accomplit qu'en accueillant le "Tu" éternel dans lequel il se reconnaît lui-même. Selon Rahner, cette même Parole qui déchire le silence de l'horizon transcendantal ne laisse pas de nous étonner : la voici toujours déjà-là, rejetée, accueillie ou ignorée par notre décision qu'elle précède. Cette double perspective révèle pourtant le même souci d'articuler la théologie à l'anthropologie, quelle que soit la manière concrète dont est explicité ce lien.

Nous voudrions à présent confronter ces deux orientations au projet de Heidegger. Les deux chapîtres précédents ont déjà préparé, sinon amorçé, ce dialogue. Reste à expliciter l'interrogation sous-jacente à ce débat : quel est l'intérêt de la question de l'être, eu égard à la théologie fondamentale ? Quel type de relation entretient la problématique ontologique avec le problème de Dieu ? Ou sous une autre forme : est-il nécessaire de recourir à l'ontologie pour vérifier l'implication mutuelle de la théologie et de l'anthropologie, et pourquoi ?

Avant d'éprouver la fécondité théologique de la Seinsfrage (1), nous allons regrouper et prolonger les réflexions critiques que nous venons d'esquisser. Nous confronterons d'abord la visée existentiale à la visée transcendantale de la théologie, puis cette double orientation à l'ontologie heideggérienne ; enfin nous montrerons que les critères herméneutiques en présence trahissent en la traduisant la valence interprétative propre à tout discours, qu'il soit philosophique ou théologique.

I. THEOLOGIE EXISTENTIALE ET THEOLOGIE TRANSCENDANTALE.

A) DIEU CONTRE L'ABSOLU.

Bultmann comme Rahner refusent le Dieu-Sujet ou le Dieu-Objet que nous parviendrions à rejoindre par les seules forces de notre intelligence ou de notre vouloir. Dieu n'est pas notre vis-à-vis "objectif", ni une idée suprême, ni une réalité sur-passant d'une distance infinie les realia de ce monde. Qu'il nous interpelle à partir de nos ressources existentielles, qu'il s'impose comme la

(1) Ce que nous ferons dans le chapître suivant.

Réalité vers laquelle reflue le dynamisme intellectuel, qu'il détermine la condition de la transcendance de notre être ou qu'il assigne un terme à son mouvement, il reste Celui dont l'action créatrice défie les mirages de l'imaginaire, la Présence abyssale, le Futur mystérieux qui devance nos virtualités réelles.

Bultmann souligne avec insistance que Dieu n'est pas un être disponible, qu'il échappe à tout savoir comme à tout pouvoir humains. C'est précisément parce qu'il transcende toute objectalité rationnelle ou affective qu'il nous provoque sans cesse à la décision existentielle. Le théologien, nous l'avons noté, paie le tribut philosophique au kantisme : l'impossibilité de l'"intuitus" détermine la possibilité de l'"imperativus", mais à la croyance de la raison pratique, succède la foi surnaturelle et à l'obligation provenant de la loi a priori, l'interpellation de la Parole de Dieu. Rahner, pareillement, reconnaît que Dieu ne fait l'objet d'aucune approche thématique de la raison, puisqu'il se pose en dehors de la clôture repérable du champ de l'esprit. S'il partage, lui aussi, une préoccupation kantienne, il s'inspire plutôt des thèses de la Critique de la Raison Pure théorique, relues à la lumière du thomisme maréchalien et de l'ontologie heideggérienne. Le discours de l'abstraction relaie l'intuition défaillante chez un être sensible et, à l'instar de la raison qui renvoie l'entendement fini à l'espace hypothétique de l'approximation indéfinie de l'infini, il convie l'esprit engagé dans le monde à se dépasser vers son "excédent", vers cet autre lui-même dont Dieu est le moteur caché et la source transcendante.

Pourquoi entreprendre le procès de l'objectivité de Dieu, sinon afin de reconnaître qu'il est l'Etranger et le Tout Autre ? La démythologisation et la critique transcendantale ne poursuivent d'autre but que celui de

montrer la place vide de l'Absent. Mais voici que le discours théologique réintroduit par la porte les figures déclarées anathèmes : "Le Je germant dans le moi désert sera la garantie de l'être-pour-la-vie" (2). Il suffit au "Je" d'expulser la silhouette impure du moi empirique pour rejoindre la Parole. Paradoxe étrange : déclaré conforme au Verbe, le profil épuré de l'Ego humain est désormais en mesure de mesurer l'Absent.

Nous n'entendons pas renverser cette affirmation pour rappeler la trop traditionnelle vérité : la Parole divine seule délimite l'espace du "Je" humain. Bultmann défend à sa manière cette thèse classique de la théologie : la précompréhension de soi qui nous dispose à accueillir la Révélation n'a à la limite aucune fonction positive, car nul ne connaît Dieu en dehors de l'action qu'il exerce sur nous (3). Mais qui ne voit que cette structure pseudo-objective reconnue au Verbe transcendant n'est que le miroir du "Je" qui s'efface, qui prend ses distances - sans se perdre - pour se contempler encore de loin dans la Réalité qu'il feint d'abandonner à elle-même : "La démarche d'Empédocle, désemmaillotant la parole historique du dieu pour en atteindre la substance vivante, le conduit à une réflexion sur les cercles concentriques derrière lesquels le germe est caché" (4).

B) L'HOMME DIVISE ET DISPERSE.

Cette divergence apparente à propos de la question de Dieu traduit un clivage important dans la compréhension de l'existence. Bultmann, comme nous l'avons dit, voit dans le Dasein le point de convergence de l'en-

(2) M. de Diéguez, Science et Nescience, op. cit., p. 478.
(3) G.V., t. II, p. 211.
(4) M. de Diéguez, op. cit., p. 484. Nous soulignons.

semble des existentiaux dont chacun délimite une zone particulière de possibilités. Il ne retient de Heidegger qu'une hypothèse anthropologique coupée du projet ontologique qui lui donne consistance. Aussi lui paraît-il secondaire de se demander comment l'existence se régénère à chaque instant en accueillant la Parole de Dieu. Cet humanisme déraciné, délesté du poids de l'être, parle le langage consolant mais aride de la moralité : voilà notre existence livrée au jeu de l'"ou-bien - ou-bien" et à l'enjeu d'une reprise continuelle qui ne tolère aucun repos sur le capital acquis.

L'expansion existentielle qui ne prend appui sur aucune visée ontologique s'épuise dans la succession des décisions et s'émiette dans la répétition de l'instant. Sans doute le projet de l'avenir éclaire-t-il le temps présent en récupérant le passé. C'est l'existence entière, grosse de ses réalisations d'hier et de ses décisions d'aujourd'hui, qui s'élance vers son futur inédit. Mais Bultmann ne montre pas comment celui-ci rejaillit sur le passé pour le restaurer ou sur le présent pour l'épanouir, et comment il nous est possible de transformer le sens de notre histoire, de le racheter en faisant de l'expérience actuelle un nouveau pari sur le lendemain.

La priorité accordée à l'ipséité existentielle entraîne "une oblitération de l'intériorité" (5). Certes, l'Acte divin se pose au coeur de notre existence, à l'instar de la Vérité qui se dispense au Dasein. Mais le Dieu de la théologie bultmannienne manque de la patience, de la libéralité et de la sérénité propres à l'Etre. Il se livre à l'intentionalité, sans cesse réactivée par la décision, d'une conscience tendue vers la Parole. Il ne

(5) L. Malevez, Rudolf Bultmann et la critique du langage théologique, dans Comprendre Bultmann, op. cit., p. 81.

partage pas la condescendance de l'Etre qui s'expose à la méditation attentive et au langage recueilli du Dasein. Entre la voie de la réflexivité rahnérienne et celle de l'intentionalité bultmannienne, il y a le chemin silencieux de l'intériorité heideggérienne. La critique démythologisante poursuivrait-elle un autre but que celui de nous éveiller au don d'une présence qui attend notre reconnaissance ?

Sans doute, par peur de céder au mirage de l'illusion psychologique ou de la construction mythologique, Bultmann se tait sur cet espace-temps de l'Esprit qui nous situe en correspondance (Entsprechung) harmonieuse avec chaque parole proférée ou entendue. N'est-ce pas de ce recès intime de notre ipséité que nos mots puisent un sens lourd d'histoire et d'humanité avant même d'être repris par le discours théologique ? C'est, nous semble-t-il, dans ce champ où résonne indéfiniment notre langage que la Parole spirituelle est accueillie et méditée de façon personnelle, tout en étant interprétée sur la base d'une entente communautaire. Est-il justifié de refuser, comme le fait Bultmann, ce sens analogique du langage au nom du sérieux de l'engagement existentiel ou bien de l'attribuer, comme semble le faire Barth, à la grâce de la Parole divine, alors que le génie de l'interprétation suffit à en rendre raison ?

Revenons maintenant à l'anthropologie de Rahner. Nous savons que la réflexion sur l'être déroule le fil directeur de sa métaphysique et fournit la clef de son herméneutique. L'esse définit le sillage commun à toute existence en marche vers l'avenir de Dieu. Affectant la structure transcendantale de l'"esprit-dans-le-monde", il permet à celui-ci d'intégrer à son être son passé et son présent et s'offre à lui comme le lieu où éclôt le mystère de la Parole et de l'histoire.

Ainsi, la dialectique qui est la loi de cette expansion indéfinie exprime, par-delà le choix ontique entre deux séries de possibilités, la tension ontologique qui sépare la nature de la personne. Reconnaissons en nous cette finitude intégrale qui nous rend capables de dire "non" à l'être et finalement à Dieu. Le dualisme entre la structure de notre être et le projet de notre liberté, source de l'ambiguïté de notre existence, transcende la double voie qui se présente à notre décision. Rahner aperçoit dans cette oscillation dialectique le jeu de l'opposition entre la sensibilité et la spiritualité qui consiste

> "en ce que l'homme de l'ordre présent ne surmonte pas par sa décision libre le dualisme entre ce qu'il est comme nature antérieurement à sa décision existentielle et ce qu'il devient comme personne par cette décision ; et même ne surmonte pas ce dualisme dans la mesure où il serait absolument pensable dans un esprit fini. L'homme ne se réjouit jamais lui-même totalement ni dans le bien ni dans le mal" (6).

Nous sommes déjà situés, en ce sens bien précis, par-delà le bien et le mal, puisque notre vrai langage ne se réduit pas au discours de nos décisions successives. Nous valons plus que nos options, exposés que nous sommes à la Parole de Dieu qui nous éveille à la vie. La décision où s'exprime la liberté personnelle nous offre la médiation catégoriale grâce à laquelle nous nous assumons comme tels et réduisons peu à peu, sans jamais y parvenir entièrement, la différence entre notre être "naturel" donné et notre être "spirituel", tel que nous le voulons (7) :

---

(6) E.Th., t. IV, p. 222-223.

(7) Ibid., p. 224.

> "Cette division de l'homme en lui-même devient sans doute souvent pour lui l'occasion de sa perte, mais - qui sait ? - peut-être plus souvent l'occasion de son salut, parce qu'elle l'empêche aussi d'être totalement mauvais" (8).

Qui sait si l'ex-sistence ne surgit pas de cette impossibilité d'atteindre le coeur déchiré de son intimité rassemblée (innig) ? Heidegger nous rappelle que la compréhension personnelle (Verstehen) ne s'explicite que par une reprise incessante de la déréliction (Verfallen) naturelle.

La grâce est cette force intérieure à la liberté qui assure l'assomption totale de l'humain. Elle n'est pas seulement le surgissement de la Parole qui invite la créature à se choisir telle quelle. Elle est un événement créateur qui touche et affecte l'homme au plus profond de son être et qui révèle son dynamisme à travers l'éventail des décisions existentielles : "La grâce n'est pas autre chose que ce qui donne à l'expérience transcendantale, ouverture de l'esprit personnel sur Dieu, toute sa vérité, sa vérité propre, qui est d'être autre chose qu'une structure naturelle : un don octroyé librement par l'amour de Dieu" (9). Consacrant l'essence de la créature, elle se déploie même en celui qui se refuse de façon coupable à devenir ce qu'il est déjà. L'événement surnaturel n'est donc pas lié à l'expression catégoriale de l'engagement ou de la décision :

> "La grâce signifie donc que l'homme, en dépit de sa finitude et de sa faute, est situé au-dessus de toutes les puissances et de toutes les forces de ce monde, lors même qu'il en pâtit jusqu'à en mourir. Et d'autre part, puisque Dieu veut sauver tous les hommes, elle est constamment offerte à chacun et demeure

(8) Ibid., p. 239.

(9) E.A.C., p. 125.

partout agissante, là même où l'homme decide de se fermer à elle de façon coupable" (10).

Bultmann et Rahner envisagent différemment l'histoire de l'homme sauvé. Tous deux distinguent le plan historial (geschichtlich) et le niveau historique (historisch). Mais pour l'un, le lieu de la "Geschichte" est sans cesse à inventer, puisqu'il se confond avec la réalisation des possibilités existentielles. L'autre, au contraire, considère que "c'est au coeur de la structure transcendantale de l'homme que se situe, pour le christianisme, le point de départ de l'histoire spirituelle de chacun" (11). N'en déduisons pas que la temporalité transcendantale se superpose à celle des décisions concrètes ni qu'elle se déroule sur une ligne parallèle, car elle ne se constitue que par la médiation des événements concrets et n'acquiert sa dimension historique qu'en s'incarnant dans le tissu des comportements humains. L'expression catégoriale rejaillit sur elle pour l'enrichir : par le moyen de la décision, la liberté assume la nature pour la spiritualiser. L'histoire transcendantale est celle de l'avènement d'une personne qui affleure à la surface de l'action et de la décision. Est-il nécessaire de préciser que toujours demeure une distance entre l'essence de l'existence et le jeu temporel de ses incarnations et que même il peut y avoir un désaccord, une rupture, coupable ou non, entre ce qu'est l'homme en lui-même et le comportement par lequel il traduit sa présence au monde ? C'est pourquoi mieux vaut se garder de juger d'après ses actions de la situation de la personne se trouvant face à Dieu (12).

---

(10) Ibid., p. 124 ; cf. M.G., t. 3, p. 149-150.

(11) Ibid., p. 127.

(12) E.Th., t. 2, p. 73-77 ; cf. M.G., t. 3, p. 97-100.

C) LA RENCONTRE DE DIEU ET DE L'HOMME.

Quelles que soient leurs divergences au sujet de leur propre compréhension de l'homme et de Dieu, nos deux théologiens partagent la même préoccupation profonde : montrer que l'événement de Dieu ne contrarie pas l'avènement de l'humain ; qu'il le favorise, au contraire, et lui confère une ampleur infinie. La foi n'élargit pas le champ des connaissances, comme si le mystère était un donné extrinsèque que l'intelligence serait appelée à explorer. Comment l'homme s'intéresserait-il à ce qui lui est indifférent ? Et Rahner de préciser en des termes quasi bultmanniens que :

> "la foi chrétienne n'est pas seulement une connaissance reçue en vertu de l'autorité de Dieu au sujet d'objets quelconques, mais une connaissance au sujet de la réalité dans laquelle nous sommes nous-mêmes introduits existentiellement dans le Christ. Nous ne dépassons pas, même dans la connaissance de la foi, les limites de ce qui importe à notre existence... La parole révélée n'élargit donc pas notre connaissance au sujet d'objets quelconques connaissables et dignes d'être connus en quelque manière. Mais elle nous aide à avoir une sorte de "compréhension de nous-mêmes", c'est-à-dire à connaître les profondeurs, recréées par la grâce, de notre existence effective" (13).

Etant donné que la Révélation s'épanouit dans l'incarnation, le mystère de Dieu et celui de l'homme ne font qu'un. Celui dont les voies sont impénétrables se révèle dans et par son comportement envers les hommes : il est le Dieu de justice, d'amour et de pardon, le Seigneur des vivants et non des morts, Celui dont l'être infini et surabondant s'exprime dans la communion réelle des trois personnes. Dieu est en lui-même ce qu'il est dans sa

(13) E.T.S., p. 252.

relation à nous. Inversement, nous sommes en nous-mêmes ce que nous sommes par rapport à Lui. C'est pourquoi nous nous connaissons en nous reconnaissant en Dieu, nous nous accomplissons en nous abandonnant à Lui, nous rejoignons notre destin en acceptant notre pré-destination : "C'est Ainsi qu'Il nous a élus en lui, dès avant la création du monde, pour être saints et immaculés en sa présence, dans l'amour... C'est en lui encore que nous avons été mis à part, désignés d'avance, selon le plan préétabli de Celui qui mène toutes choses au gré de sa volonté" (14).

Pour Bultmann et pour Rahner, nous sommes incapables de dominer notre être du point de vue de la réflexion objective : nous demeurons pour nous-mêmes une interrogation, une énigme. Il nous est difficile de nous "regarder" sans illusion : nous devons sans cesse nous projeter dans la décision et puisque nos possibilités sont infinies, nous ne venons jamais à bout du dynamisme de notre existence. Dynamisme qui, selon Bultmann, est tout entier présent dans le projet en fonction duquel nous restructurons notre être mais qui, selon Rahner, se retranche en-deçà des différentes figures qui incarnent le fond intime de notre être illuminé par la grâce. Le don divin n'est cependant pas un fonds disponible qui se présenterait à nous comme un contenu ou une réserve dont notre action n'aurait qu'à exploiter ensuite les richesses. L'existential surnaturel est coextensif à la structure de notre existence : il n'est pas un substrat, mais une relation ; il n'est pas un capital, mais une exigence.

Notre histoire spirituelle prend son point de départ dans la structure transcendantale de notre être (15) et englobe le champ des engagements successifs où elle se déroule. La décision qui ne vise pas tant à ex-

---

(14) Eph., 1, 4 et 11.

(15) E.A.C., p. 127.

pliciter nos virtualités cachées qu'à acquiescer à ce que nous sommes déjà assure la médiation entre notre liberté et l'ouverture de notre être sur Dieu :

> "L'homme, du fait qu'il est saisi jusqu'au fond de lui-même par la grâce, a d'ores et déjà dépassé ces puissances et ces forces, la seule chose en suspens étant de savoir s'il va acquiescer, par une décision libre, à cette ouverture transcendantale de son être, oeuvre de la grâce qui lui donne un accès immédiat au Dieu de la vie éternelle ; décision libre qui prend à son tour sa source dans la force éternelle de la grâce" (16).

L'existence, telle est la figure réelle que nous ne cessons de rejoindre pour mieux nous disposer à accueillir l'Avenir absolu. Il se peut que l'action libre opère son oeuvre sans que nous ne prenions une connaissance explicite de cette coulée existentiale. Ce recès de notre être ne fait pas nombre avec la visée concrète, car il est l'arrière-fond vers lequel tout projet se dépasse. Nous sommes toujours dans les mains de Dieu, sans que, la plupart du temps, nous n'en prenions conscience. En agissant librement, nous affirmons la présence de Dieu comme étant la garantie et le soutien de notre propre affirmation. Le moment où nous prenons possession de notre être coïncide avec celui où Dieu en prend lui-même possession : "L'être du moi, écrit Nabert, ne peut naître que de la compréhension qu'il acquiert de soi par une affirmation qui l'engendre et le régénère" (17).

"Je" ne prends conscience de moi-même que dans la mesure où je ne suis pas "conscience" par moi-même. L'acte réflexif comporte l'aveu virtuel d'une affirmation originaire impliquée dans toute décision ou tout jugement.

---

(16) Ibid.; cf. aussi p. 140.

(17) J. Nabert, Eléments pour une éthique, Paris, Aubier, édit. Montaigne, 1962, p. 67.

Parce que la conscience est essentiellement distante d'elle-même, elle enveloppe une certitude et un appel. Certitude d'une Présence débordante ; appel à accueillir la Réalité originaire par la médiation des décisions concrètes et de l'histoire. C'est l'expérience transcendantale du mystère qui porte cette exigence : le "je suis" entre les mains de Dieu se convertit en un "sois" devant Dieu. L'Eternel présent est donc visé par la conscience comme l'En-Avant éternel, l'horizon qui précède et d'où procède tout acte libre.

Le détour par l'interrogation transcendantale éclaire la dimension historique de toute démarche humaine. Parce qu'il a négligé le problème ontologique, Bultmann identifie l'existence à ses possibilités et confie à la seule décision le soin d'exprimer celles-ci. Il ne parvient à expliquer pourquoi l'homme en agissant réalise le voeu fondamental de son être et s'abandonne à Dieu qui s'est déjà donné à lui. N'est-ce pas dans l'ouverture transcendantale à Dieu qu'il se découvre lui-même en exprimant ses possibilités ?

Exister, ce n'est pas d'abord se décider, mais correspondre au mystère de l'être. L'action libre n'est pas le geste d'une existence, tendue en avant d'elle-même pour cueillir l'avenir. Elle est l'écho d'une sollicitation intérieure qui ne s'affirme qu'en se prolongeant dans la décision. Exister, c'est d'abord se recueillir et accueillir (18). Nous ne voulons pas dire que nous devons nous abstraire du monde pour nous extasier devant notre propre réalité. Notre conscience transcendantale est doublement focalisée par Dieu et par le monde et notre décision explicite cette double orientation. Notre ex-sis-

---

(18) Le double sens d'accueil et de recueil caractérise selon Heidegger l'idée essentielle contenue dans le mot λόγος (I.M., p. 137 sq.).

tence embrasse une présence qui ne peut se recueillir (sistere) qu'en accueillant (ex-) l'Etre divin et l'être-au-monde.

A la lumière de l'horizon transcendantal, nous comprenons comment la réalité contingente et historique, matière de la décision, rejaillit sur notre être. Bultmann n'a pas saisi ce flux et ce reflux de notre existence qui, en se dépassant vers l'esse, assure une continuelle reprise d'elle-même dans l'action concrète. La dimension transcendantale invite la décision à décoller de la réalité pour mieux y adhérer. Elle évite d'interpréter les conditions d'actualité de façon trop étroite : celles-ci ne sont pas de "l'existentiel formalisé", mais des structures dynamiques de l'être. C'est en irradiant les virtualités ontologiques du transcendantal qu'elles réalisent leur oeuvre d'actualisation et de récupération de la réalité. Seule l'action, illuminée par l'aperture transcendantale donne à la foi ce caractère existentiel et temporel qui chez Bultmann est étouffé par l'interprétation existentiale et formelle de l'engagement du croyant (19). La méthode herméneutique de Rahner nous paraît mieux sauvegarder que celle de Bultmann la dimension historique (historisch) de la décision :

> "Dans cet effort, (l'homme) ne peut jamais faire abstraction de ce qu'il est : c'est-à-dire de sa réalité historique toujours nouvelle, toujours mouvante. En effet, ce n'est pas seulement son "essence" métaphysique qu'il lui faut insérer dans l'ordre impliqué par le message divin ; c'est sa réalité "contingente", historique et concrète, son "être-là" avec tout ce qu'il comporte : ses dispositions, ses dons particuliers, limités et variables, une mentalité marquée par son époque, des possibilités déterminées par le moment historique qui est le sien, ses concepts qui,

(19) M. de Diéguez, op. cit., p. 499 : "L'histoire s'est hypostasiée dans l'existentionalité transcendantale, c'est-à-dire qu'elle porte en elle cette parcelle strictement humaine de transcendance qui s'appelle "précompréhension", et qui nourrit seulement la foi du lecteur existentiel moyen dans son contact ordinaire et direct avec l'Evangile".

malgré leur fixité au plan métaphysique, sont AUSSI conditionnées par l'histoire, les tâches variables et toujours limitées que définit pour cet individu la situation à laquelle il ne peut plus échapper" (20).

II. THEOLOGIE TRANSCENDANTALE ET ONTOLOGIE FONDAMENTALE.

Il ressort des considérations précédentes que la méthode de Rahner, orientée et fécondée par le projet ontologique, s'avère être plus féconde que celle de Bultmann pour traduire le mode spécifique de la relation de l'homme à Dieu. Le caractère anthropologique de l'ontologie transcendantale ne compromet en rien le théocentrisme et le christocentrisme. Poursuivons ce dialogue entre le discours théologique et le langage de l'Etre. Une question, en effet, surgit dès que nous comparons la chemin heideggérien et la voie rahnerienne : la méthode réflexive répond-elle à l'exigence critique de la pensée fondamentale soucieuse de remonter à ses fondements ? En d'autres termes, a-t-elle réellement dépassé la métaphysique ou bien se prête-t-elle, d'une certaine manière, à la déconstruction du système ? Nous répondrons en confrontant les présupposés de l'ontologie transcendantale à ceux de l'ontologie fondamentale de Heidegger.

---

(20) E.Th., t. IV, p. 99.

A) UNE PERSPECTIVE METAPHYSIQUE.

a) La méthode.

La méthode de Rahner relève de la problématique kantienne des conditions de possibilité de la connaissance. Elle ne cherche cependant pas à récupérer la réalité par le détour de la possibilité, car elle n'est pas, comme nous l'avons déjà noté, une critique de la connaissance, mais une critique de la métaphysique de la connaissance. Elle repose sur un a priori réel et irréductible à la critique : la nature sensible du sujet connaissant, esprit-au-monde. Ceci étant posé, Rahner explicite la généalogie de la connaissance en se demandant ce qui accomplit cette mystérieuse communion de l'existence et de la pensée, pourquoi la réflexion est déjà-ouverte-au-monde et, inversement, pourquoi le monde se tient depuis toujours dans l'espace de l'intelligibilité. Réfléchissant sur la possibilité des conditions d'actualité du "co-naître", il entreprend, pour reprendre une expression de Jaspers, la "clarification de l'existence" (Existenzerhellung). C'est bien l'être qui forme la racine commune du "cognoscere" et de l'"existere".

L'anthropologie, articulée à l'ontologie, se dépasse dans la théologie. L'être, ce tracé de la transcendance, enveloppe en lui-même l'affirmation de l'Absolu. La philosophie s'achève en indiquant une Présence dont elle ne peut identifier le profil. Aussi aboutit-elle à un échec partiel puisqu'elle ne dit rien de l'Etre auquel elle conduit (21). Echec qui ne rive pas l'homme

(21) Comme Maréchal l'a montré, la réflexion basée sur l'analogie de l'être est impuissante à exprimer le contenu de l'Absolu dont elle dévoile seulement la signification.

au désespoir de la finitude, mais qui laisse la voie ouverte à une éventuelle Révélation du mystère qu'il a entrevu.

La méditation de Rahner est plutôt parallèle à celle de Heidegger, qu'elle rejoint pourtant sur plusieurs points. Pour le philosophe, en effet, ce n'est pas le "connaître" qui nous livre la clef de notre existence et de l'"esse" ; c'est l'"esse" impliqué dans notre existence qui est "co-naissance". La réflexion conceptuelle n'est qu'un aspect de cette "co-naissance" fondamentale par laquelle nous sommes livrés au monde, à l'histoire, et interpellés par la Parole de l'Etre. L'analyse existentiale ne développe pas la généalogie de la connaissance, elle entreprend la phénoménologie de la relation à l'autre : celle de l'univers disponible des outils, de la préoccupation ou de la coexistence ou encore du royaume de la nuit dans lequel nous plonge l'angoisse. Heidegger ne recourt pas au procédé réflexif, il utilise la voie apophantique et dégage les conditions d'actuation du sujet que sont les existentiaux. Le problème n'est pas de savoir comment le phénomène donné à la sensibilité devient objet de connaissance sous l'éclairage de l'anticipation : problème "métaphysique" intéressant qui risque cependant de cacher à l'homme l'autre qu'il est en demeurant auprès des choses, en étant happé par le souci qui bat le rythme de l'être-pour-la-mort. Nous "co-naissons" les choses, les outils et les autres, avant de connaître les phénomènes et les objets ou de reconnaître autrui. La méthode apophantique soumise à l'épreuve de l'inversion (Kehre) herméneutique mène à l'interrogation apophatique, alors que la méthode réflexive, axée sur le dialogue de la conversion et de l'abstraction, aboutit à l'affirmation théologique de l'Absolu.

b) L'ambiguïté de l'anthropologie.

L'anthropologie de Rahner reste ambiguë : tantôt elle définit l'homme comme une existence, tantôt comme un animal raisonnable. Mais surtout elle reste marquée par le dualisme de la pensée métaphysique : le sujet humain est corps et âme, chair et esprit, nature et personne ; la "conversio ad phantasmata" indique qu'il est "esprit-au-monde" et l'"abstractio ad esse" qu'il est "esprit-vers-Dieu". Sans doute demeure-t-il dans le monde, mais Rahner ne montre pas que ce rapport originaire constitue un existential : il cherche plutôt à expliquer comment nous nous rattachons au donné réel par notre connaissance, et non à montrer que nous sommes déjà être - au-monde, dès que nous connaissons. L'exercice de l'intelligence s'établit sur la base d'une configuration structurale que la raison ne saurait justifier, et non sur la base d'une double opération gnoséologique dont l'articulation témoigne de notre double orientation vers Dieu et vers l'ensemble du réel :

> "Tandis que l'homme s'engage dans le monde convertendo se ad phantasma, l'ouverture de l'être en général et en lui la connaissance de l'existence de Dieu se sont toujours déjà accomplies, mais aussi ce Dieu nous est toujours déjà caché comme étant au-delà du monde. L'abstractio est la révélation de l'être en général, qui place l'homme devant Dieu, la conversio est l'engagement dans le lieu et le présent concrets de ce monde fini, engagement qui fait de Dieu l'Inconnu lointain" (22).

La réflexion de Rahner reste tributaire des cadres dualistes de la métaphysique de la connaissance qu'il tente pourtant de dépasser en dévoilant le transcendantal comme milieu de leur synthèse. Nous ne disons pas que cette

---

(22) E.Mo., p. 392. K. Rahner résume ainsi son commentaire de 1a pars, art. 7, qu. 84.

visée est fausse ni qu'elle est un héritage de l'idéalisme kantien. Nous constatons seulement que l'anthropologie rahnerienne reste en-deçà de la remontée heideggérienne au fondement de la métaphysique.

Rahner conçoit l'homme sur le modèle de l'"animal rationale". Sans doute réinterprète-t-il cette détermination traditionnelle en fonction de sa perspective transcendantale : l'esprit, essence de notre être, assure la synthèse du corps et de l'âme. Reste que l'être humain n'est pas analysé à partir de sa situation factice mais à partir de l'exercice de ses facultés intellectuelles. La sensibilité qui lui livre le réel n'est pas identique au sentiment de situation (Befindlichkeit) qui, selon Heidegger, fait de l'homme un être-là, le témoin de la présence fuyante du monde. De même, l'abstraction n'est pas un existential à l'image de la compréhension de l'être (Verstehen), mais l'opération par laquelle l'esprit incarné tente de dépasser son univers. Nous pouvons étendre ces remarques aux catégories d'espace et de temps que le théologien déduit de la résistance que la matière oppose à la forme. Nous savons que l'analyse existentiale établit que la spatialité et la temporalité dessinent des caractères de l'être-là, qu'elles représentent les modes privilégiés selon lesquels celui-ci exerce sa préoccupation quotidienne auprès des choses. L'ex-sistence, qui épouse le geste du souci, est "é-loignante" (ent-fernend) et "ex-tatique" : elle abolit la distance spatiale pour se rendre disponibles les choses et dépasse l'éparpillement des instants passés et présents en les récapitulant dans le projet régénérateur du futur. Elle est, par sa structure, posée en ex-tension et en com-préhension dans l'espace et le temps.

Certes, la méthode de Rahner ne "décolle" pas du monde qu'elle cherche à atteindre par le détour de la

connaissance. Elle récupère sans cesse le réel et le vécu par le biais du transcendantal. L'existence suit en quelque sorte l'itinéraire de la connaissance qui cependant ne peut percer l'écran du donné déployé par la sensibilité. Mais rappelons-nous la grande thèse de Heidegger : c'est l'inapparence du monde (Unweltlichkeit) qui, en préservant le phénomène du monde (Weltlichkeit) dans son abri anfractueux, entraîne, attire et aspire la pensée. Les existentiaux sont induits à partir des diverses situations dans lesquelles l'être-là est placé face au retrait-à-couvert de la réalité. Le renversement herméneutique éclaire rétrospectivement les structures de l'ex-sistence. Mais cette étrange conversion au Néant n'ouvre pas à l'intellect la porte de l'Absolu : en lui signifiant que la transcendance est la trace de l'Absent, elle lui enjoint de retourner sur lui-même et de méditer l'acte de sa propre interprétation plutôt que de chercher dans le royaume des idéaux des substituts de l'Eternel absolu qui lui échappe.

c) Le glissement onto-théologique.
****

Il y a chez Rahner un glissement constant de l'existential, structure du Dasein, au transcendantal, horizon a priori de la pensée. Paralogisme fatal, car l'homme existential mesure sa propre objectivité à sa capacité d'ouverture au Verbe transcendantal. Voilà donc l'esprit qui relaie l'existence impuissante à sortir du cercle de ses apories et lui prodigue ses consolations rationnelles. Nous savons pourtant que la question philosophique, jaillie de la position de l'ex-sistence, se renouvelle au fur et à mesure que progresse l'analyse existentiale. Et l'inversion problématique (Kehre) qu'elle préconise exprime le refus opposé par la liberté à l'instinct dominateur d'une rationalité auto-suffisante.

Le plan ontologique diffère du plan transcendantal : l'un, dégagé de façon apophantique à partir des modalités de l'être-là, se perd dans la nuit de l'apophase ; l'autre, déduit par la méthode réflexive de la strucuture de l'esprit humain, débouche sur l'affirmation de Dieu. Chez Rahner l'exigence transcendantale entraîne la question onto-logique à se convertir en affirmation théo-logique. Sans doute, nous l'avons souligné, ce renversement se réalise à la limite même de la requête transcendantale, mais Rahner maintient que, au plan philosophique, l'intellect peut conclure à l'existence de l'Absolu sans pour autant dire ce qu'il est. Dieu est en quelque sorte le support réel, implicitement reconnu, du champ possible qui sous-tend l'acte judicatif (l'en-soi, racine du sujet et du prédicat) et l'action libre (l'anticipation par laquelle l'esprit dépasse la particularité des objets) (23). Rahner reprend à son compte l'argument ontologique et, transgressant la différence ontologique, il conclut à l'identité théologique. Dieu est l'être réel qui rend raison de l'excessus de l'esprit : il existe nécessairement "puisque cet être absolu ne peut pas être saisi comme pur possible" (24). La réalité de l'Infini exclut celle du possible ou plutôt la fonde et la justifie. Ainsi l'identification de Dieu est-elle la consécration de la différence de l'être et de l'étant (25).

Le pouvoir de l'abstraction est tel qu'il réussit toujours à franchir les frontières de l'ontologie. Rahner semble difficilement échapper aux reproches que Heidegger a formulés à l'endroit de l'onto-théologie. Il compromet l'autonomie philosophique de la question de

---

(23) Rahner cite le texte célèbre de St Thomas : "Omnia cognoscentia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognito".

(24) H.V., p. 120.

(25) Ibid., p. 95, n. 1.

l'être en la subordonnant à la théologie. Est-il, en effet, indispensable de poser au terme de la réflexion l'affirmation de l'Absolu pour que l'homme reste ouvert à l'éventualité de la Révélation surnaturelle ? Ce n'est pas parce que la philosophie de Heidegger met entre parenthèses la question de Dieu qu'elle est incapable d'influer sur la théologie. Bien au contraire, en préservant l'interrogation ontologique de toute réponse précipitée et en retenant la différence à l'écart de tout dépassement, elle garantit notre liberté et respecte nos recherches tâtonnantes. L'Etre, cette zone du silence et de l'absence est le terme d'une requête jamais comblée, d'une marche jamais achevée, d'une attente jamais satisfaite.

Rahner avoue qu'il situe sa réflexion dans le sillage métaphysique de la "philosophia perennis" qui va de Platon à Hegel. En précipitant avec la hâte qui caractérise le théologien, l'esse dans la figure de l'Absolu, il s'interdit de pousser à bout les virtualités de l'Etre, lequel est transcendé avant d'être éprouvé. Mais Dieu n'est-il pas plutôt l'au-delà de l'Etre que sa limite extrême ? S'il est le support de la réalité, n'est-il pas plutôt l'envers de l'Etre que le point final qui parachève sa transcendance ? N'est-il pas l'Autre qui se cache par-delà le jeu du Même, celui vers lequel l'étant et le monde font signe, mais qui est non-étant, non-monde, Néant ? On ne peut dire Dieu qu'en énonçant une assertion dialectique et antithétique, mais cette assertion, parce qu'elle exige un nouveau saut, un autre renversement, ne relève plus de la compétence de la philosophie.

Ainsi se dégage mieux ce qu'est l'onto-théologie : la ruse de la parole face à la Parole (26). Ruse qui hypostasie une forme de transcendance et qui montre

---

(26) M. de Diéguez, op. cit., p. 489.

la correspondance harmonieuse de celle-ci avec la Parole. Mais ce détour idéologique laisse entrevoir, derrière l'enflure du paralogisme, la visée théologique dans sa pureté. L'échec de tout discours à cerner le transcendant n'est-il pas le vrai visage de la transcendance ? Cette chute de l'hypostase - que ce soit celle de l'existentialité historique ou de l'intellectualité transcendantale - nous ouvre le paysage étrange de l'absence. Tentative paradoxale de la critique démythologisante : le Dieu déclaré non-disponible ou absent est soumis à l'aune intelligible de l'Ego historique et transcendantal ! Mais le moi ne retrouve que lui-même et sa solitude fait rebondir tragiquement la présence de l'Absent.

B) LES CARACTERISTIQUES METAPHYSIQUES.

a) L'oblitération de la finitude.

Rahner, en substituant à la notion de la transcendance philosophique celle de la transcendance théologique, baptise le mystère naturel de l'homme, la plupart du temps négligé et travesti sous les artifices de l'existence inauthentique. Pourquoi consacrer cet espace indéfini vers lequel convergent nos craintes et nos interrogations ? Pourquoi substituer trop vite au néant où se perdent nos refus et nos incertitudes le "oui" de la présence de Dieu ? En se retirant au-delà du cercle du monde, en glissant sans cesse hors des prises de notre esprit et de notre désir, n'entend-il pas respecter les tâtonnements de notre liberté et les balbutiements de notre intelligence ?

Nous avons déjà souligné que, contrairement à l'interprétation de Rahner (27), le néant heideggérien

---

(27) H.V., p. 117.

n'est pas le vide de la négation, mais la plénitude d'une affirmation qui se refuse à l'affirmation, le signe d'une Absence, quittant indéfiniment le champ de l'Absence : "C'est l'infinité de l'être, visée par l'anticipation, qui dévoile la finitude de tout donné immédiat" (28). Mais en vertu de quel principe (Satz) le philosophe pourrait-il le dire, lui qui éprouve la présence sous le mode d'une négation indéfinie qui coïncide avec le déploiement mystérieux de l'Etre ? Certes, le saut (Satz) dans la foi procure une assurance, mais ne détruit ni l'interrogation ni le doute. Le néant, condition de l'adhésion du croyant, ne disparaît pas dans la certitude de la possession ni dans la sécurité enfin acquise. Il reste, à l'intérieur même de la foi, ce qui nous permet de renouveler à chaque instant notre adhésion à l'être, ce qui empêche notre foi de dégénérer en évidence ou en possession tranquille de la vérité. La Non-Vérité vers laquelle se transcende notre ex-sistence n'est jamais supprimée ni transgressée. Comment le théologien qui se veut respectueux des requêtes de l'homme peut-il stranguler ce mystère au profit de ses certitudes ?

La théologie de Rahner apparaît trop souvent dogmatique parce qu'elle réinterprète l'homme d'en haut à partir de la doctrine révélée : la nature est un concept théologique, obtenu par décantation, la personne est une "potentia oboedientialis" en vue de l'incarnation, la mort est l'accomplissement de la vie et son achèvement, l'angoisse réactive l'exigence de vie dont est porteur l'existential surnaturel, tout homme cache en lui un chrétien anonyme dans la mesure où il ne refuse pas l'ouverture transcendantale de son être. Autant de conclusions significatives : le théologien est toujours tenté d'effacer la trace, d'aménager le "néant", lieu de la liberté humaine. Rahner remarque que le concept heideggérien de l'Etre est

---

(28) Ibid., p. 118.

un concept sécularisé et vide qui a besoin d'être finalisé par une signification théologique. Reproche qui trahit l'instinct métaphysique d'une théologie pressée de monopoliser à son profit les "catégories" philosophiques (29). Le théologien doit accepter que s'accomplisse le processus de sécularisation de la philosophie et se garder de "rebaptiser" prématurément les concepts délestés de leur poids théologique en leur cherchant un "contrepoids" dans la Révélation surnaturelle.

b) L'oblitération de la temporalité.
****

Selon Heidegger, le néantir est le principe de l'histoire et le temps, le mode selon lequel nous interprétons l'Etre. La temporalité est non seulement une structure de l'existence, mais le déploiement d'une tradition originelle. Faute d'avoir négligé cette alliance immémoriale de l'Etre et du Temps, Rahner se contente de distinguer l'historicité qui provient de l'anticipation de l'esprit et le temps qui jaillit des possibilités indéfinies de la matière, ce principe de la réitération effective du spécifiquement semblable (30). En disciple de Kant (31), il assimile la temporalité de l'anticipa-

---

(29) Lexikon für Theologie und Kirche, t. IV, Gotteslehre, 1122-1123. cf. Welch, God, Faith and the Theological Objekt, dans Theological Review, t. 59, 1966, p. 213-226.

(30) H.V., p. 228 : "L'étant matériel est donc cet étant qui a l'intégralité de ses actualisations possibles toujours devant soi comme un avenir vers lequel il est constamment en mouvement".

(31) Rahner se rapproche de l'interprétation heideggérienne de Kant. La sensibilité, en subordonnant au temps la coexistence spatiale, transforme celle-ci en succession. Il y a donc au niveau de l'intuition sensible une première opération de synthèse ontique. Mais le temps dont il est ici question provient de l'imagination. C'est, en effet, cette faculté qui propose les schèmes des concepts empiriques (qu'il ne faut pas confondre avec les images concrètes des choses). Par-delà ces schèmes qui sont en quelque sorte des transpositions sensibles des .../...

tion à celle de l'imagination transcendantale et le temps de la matière à celui de la sensibilité (32). N'ayant pas intégré ces considérations à la question de l'être, Rahner n'a pas aperçu le jeu temporel de l'interprétation à la source même de l'herméneutique transcendantale.

c) L'oblitération de la Vérité.
****

Préservée de toute aventure historique, la vérité désigne l'acte du jugement qui identifie le "ceci" du sujet de la proposition avec l'objet du prédicat (33) : elle est la mise en correspondance avec la chose elle-même dans la synthèse affirmative (34). Mais cette opération n'est assurée que par l'intellect qui ne cesse d'anticiper le donné en direction de l'"esse". C'est donc à l'intérieur de la relation à l'être que deux contenus conceptuels s'impliquent ou s'excluent sur le plan de l'"essentia". Comme, par ailleurs, l'être trouve en Dieu la raison ultime de sa consistance, le fondement ultime de la vérité est "théo-logique".

Rahner déroule la généalogie de l'idée de vérité à partir du jugement. Sans doute, le vrai n'est pas seulement une qualité du sujet, puisqu'il tire son ori-

---

(31) .../... concepts empiriques, Heidegger prétend découvrir chez Kant le schème transcendantal qui forme l'unité des concepts purs : le temps. Il ne s'agit plus ici du temps de la sensibilité, oeuvre de l'imagination, mais de la temporalité, trace de l'imagination à l'oeuvre. Puisque, par ailleurs, l'imagination transcendantale se confond avec la transcendance de l'esprit lui-même, nous voyons comment Heidegger retrouve chez Kant les deux principes de sa pensée : l'être et le temps (voir K.M., p. 131 sq.).

(32) Dans une étude sur la pensée de Rahner, J.B. Metz souligne que la théologie transcendantale tend à négliger la dimension "intra-mondaine" et historique de l'homme. Voir Tendenzen der Theologie im XX. Jahrhundert, Kreuz Verlag, 1967.

(33) E.Mo., p. 133.

(34) Ibid., p. 135, 158, 244 sq.

gine de la relation à l'"esse". Mais il reste enclos dans le jugement dont Dieu est le "principium reddendae rationis". L'ontologie rationnelle a besoin du complément et du couronnement théo-logiques. La conception rahnerienne de la vérité reste donc métaphysique : elle prend son point de départ dans l'énoncé et aboutit à Dieu par le biais de l'ontologie transcendantale, médiatrice entre la logique et la théologie. Pour Heidegger, au contraire, la vérité est le dévoilement toujours différé de la Non-Vérité, la trace trop tôt recouverte par hypostase, l'événement qui se produit en dehors de toute garantie théologique. Elle n'est pas une qualité du sujet qui pose un jugement, mais une structure de l'étant qui se révèle dans l'espace ontologique à l'intérieur duquel notre existence est toujours "accordée" aux choses.

Ce modèle métaphysique de la vérité est au principe de l'idée de valeur. Lorsque le sujet s'ajuste à l'objet pour le maîtriser sous son regard ou, lorsqu'il se réfère à un Sujet ou à un Objet absolu pour jauger ses connaissances ou juger ses attitudes à la lumière de la norme qu'il fournit, la réflexion philosophique dégénère en processus d'évaluation. L'esprit humain saisit les différents objets comme des valeurs, c'est-à-dire comme des buts possibles d'un comportement volontaire. Aussi, en s'ouvrant par amour à Dieu, il s'oriente vers Lui comme vers la Valeur absolue (35). Le jeu de la liberté se situe entre les deux pôles extrêmes des valeurs : Dieu et les objets finis. Le choix libre d'un bien particulier ne doit pas s'effectuer à l'encontre de notre orientation vers le Bien suprême. Dieu-Valeur, tel est le modèle métaphysique autour duquel se cristallisera le thème du salut. Ainsi présenté, le salut chrétien exprime en contrepoint le discours linéaire de l'écriture qui classe et ordonne, corrige et maîtrise, juge et valorise ce qui est

(35) Ibid., p. 180 sq.

dit. Triste salut dont l'image cohérente dépend des ressources grammaticales de notre jugement !

d) L'oblitération du langage.
****

Nous avons critiqué la conception rahnerienne de la relation de l'homme à Dieu en nous référant à l'ontologie heideggérienne. Nous avons constaté que la façon dont le théologien essaie de dépasser le système de pensée sous-jacent à la théologie traditionnelle porte les traces du discours métaphysique : anthropologie dualiste, priorité accordée aux facultés intellectuelles sur les structures de l'existence, silence sur la dimension herméneutique de l'histoire, recours précipité à Dieu par les voies de l'"onto-théologie". Demandons-nous maintenant si la théorie rahnerienne de la Parole peut compenser les lacunes de son ontologie et offrir un point de départ plus assuré au dépassement de la métaphysique.

Dieu se dévoile à l'homme par sa Parole : Révélation surnaturelle et Parole divine sont synonymes. Si la pensée nous amène à reconnaître l'existence d'un être absolu, elle n'est pas habilitée à nous dire ce qu'il est : Dieu doit se révéler lui-même à l'homme pour que ce dernier sache qui Il est. Or la médiation privilégiée qui, d'une part, soit à la portée de notre esprit fasciné par le sensible et qui, d'autre part, protège l'infinie transcendance de Dieu, c'est la Parole. Nous ne pouvons dire Dieu si Dieu ne consent pas à se dire à nous. Le langage est donc le seul mode qui permette à notre connaissance historique et réceptive de s'ouvrir à un étant extra-mondain.

Toute parole est un signe qui correspond à la fonction expressive de l'esprit. Elle n'est pas une chose artificielle, mais une "apparence" dans laquelle quelque

chose se révèle à un autre" (36). La connaissance conceptuelle est essentiellement sym-bolique, parce qu'elle s'imprime sur la différence ontologique qui mesure la distance d'un étant à l'être ou le dégré analogique de sa participation à l'être. L'esse, en effet, emprunte le chemin de la signification symbolique parce qu'étant un et divers, il doit passer par le détour de la multiplicité pour récupérer son unité. Le signe parlé est le chiffre ontologique par lequel l'individu mesure sa valence ontologique. Le sujet humain qui, accueillant la luminosité de l'être, devient conscient de lui-même est lui-même un sym-bole. Nous savons, en effet, que, selon Rahner, la présence-à-soi est inséparable de la présence-à-l'autre. Ainsi le corps est-il le symbole réel de l'âme à laquelle il permet d'apparaître et de se rassembler dans la présence. Le symbole est donc l'indice et le moyen de la réalisation de l'auto-perfection par le recours à l'autre.

Le langage est signifiant parce qu'il produit la présence à soi en accueillant cet autre qu'est l'être. Toute parole, étant extatique parce que symbolique, est capable d'être le signe de cet absolument Autre qui est Dieu. Elle mesure la distance qui me sépare de lui tout en lui étant présent. La parole comporte donc un double mouvement de négation - puisqu'elle exige de sortir de soi - et d'affirmation - puisqu'elle réalise la présence de l'autre en soi, sans que celui-ci ne perde son altérité -. Elle traduit la quête d'un "oui" à partir de la requête d'un "non". Le mouvement de négation est immanent au verbe qui s'efface devant l'autre qu'il signifie :

> "Ce n'est que par la parole qu'est donnée la possibilité d'une négation qui renvoie à autre chose. Seule cette négation peut, en s'ajoutant à une réa-

(36) L. Roberts, op. cit., p. 36.

> lité positive du monde en faire un signe d'une réalité surnaturelle. Il faut en conclure que la parole comme signe fait partie des éléments constitutifs internes de la présence d'un fait salutaire qu'est le Christ lui-même au sein de l'histoire humaine" (37).

En mettant en relief la puissance de négation intérieure au langage, Rahner marque un pas vers le retour au fondement de la métaphysique. Il indique la voie sur laquelle doit s'engager la théologie soucieuse de s'arracher à l'emprise du système et à l'illusion de l'hypostase : "Parmi toutes les expressions de l'homme dans tous les actes, remarque-t-il, la parole seule possède quelque chose qu'elle ne partage avec aucune création de l'homme : elle est dans le dépassement. Si cela ne faisait pas l'impression d'une pure négation, donc d'une thèse destructrice, on pourrait dire : dans la parole vit uniquement la négation. La parole seule est le geste du dépassement vers l'infini au-delà de tout ce qui peut être présenté et instauré en ce monde" (38). Comme l'Etre de Heidegger, la Parole voile la Réalité en la dévoilant et ébauche le mystère de la communion par-delà toute représentation et toute idée. Ainsi, la Révélation de Dieu qui s'effectue par la voie du langage, cache la présence qu'elle incarne tout en la dévoilant :

> "Ou bien il nous attire, nous et le monde, directement dans l'éclat aveuglant de sa lumière divine, en donnant à la créature la vision immédiate de Dieu. Ou bien il vient dans sa parole. Il ne peut venir à nous autrement que dans sa parole, sans nous introduire en lui, en nous arrachant déjà au monde... Elle seule peut rendre présent, comme Dieu des mystères, pour

---

(37) E.T.S., p. 244 ; cf. E.V., p. 270 : la parole est "la synthèse d'une objectivité intra-mondaine et historique d'une part, et d'une négation transcendantale, d'autre part".

(38) Ibid., p. 276.

> l'homme qui ne voit pas encore Dieu, de telle sorte que cette présence non seulement est en nous par la grâce, mais encore est là pour nous. La parole comme sacrement originel de la transcendance est ainsi capable de devenir le sacrement originel de la présence consciente dans le monde du Dieu supérieur au monde" (39).

La différence engendrée par la parole entre ce qu'elle indique et ce qu'elle dépasse délimite le lieu où nous découvrons la part incommunicable et irréductible que nous portons en nous. A nous d'y être attentifs, si nous voulons entendre un jour le Verbe de Dieu qui parle en elle. Si nous l'écoutons et si nous y répondons, nous découvrirons, en lui donnant notre adhésion dans la foi, que le silence qui enveloppe l'appel de la grâce était déjà une parole de Dieu, cachée, oubliée ou méconnue.

e) L'oblitération de l'interprétation.

La théologie de la parole qui couronne la théologie transcendantale esquisse un timide projet de dépassement de la métaphysique. Mais Rahner n'a pas raccroché son herméneutique à cette analyse du langage, si rapide soit-elle (40). La pensée, en effet, jaillit de la parole par laquelle nous articulons notre compréhension de l'univers et des choses. L'horizon transcendantal n'est pas muet, il est déjà la figure d'un langage, l'ébauche d'une interprétation comme l'a souligné Heidegger. Le théologien n'a pas montré comment l'ontologie était

---

(39) Ibid., p. 278.

(40) Si, comme le souligne J.B. Metz, l'herméneutique transcendantale relègue au second plan la dimension catégoriale de l'homme dans son triple aspect communautaire, intra-mondain et temporel, il faut chercher la raison principale de cette lacune dans l'absence d'une analyse existentiale du langage. L'ouverture du catégorial au transcendantal, en effet, passe par le canal de la parole, seule voie d'accès à l'être et à Dieu.

d'abord le discours humain sur l'être, la façon dont le sujet - en survenant dans le langage - explicite la compréhension qu'il a de son propre avènement. Le langage, tel est l'existential fondamental par lequel l'existence s'ouvre son propre monde. Heidegger assigne à ce qu'il appelle le discours (Rede) le soin d'effectuer la synthèse entre le sentiment de situation et le projet de la compréhension : dis-courir, c'est avoir la capacité de rendre la situation compréhensible et la compréhension sensible. Avant d'être transcendantale, la question de l'être est herméneutique : elle ne bute que sur l'horizon qu'elle se donne.

C'est en faisant la genèse du discours humain que le théologien va porter le dire au langage de l'Etre, c'est-à-dire examiner si celui-ci peut supporter la Révélation surnaturelle et jusqu'à quel point. Faute d'avoir négligé cette problématique, Rahner reste prisonnier de l'inconsciente métaphysique qui reçoit son discours sans le soumettre à l'épreuve du verbe symbolique de l'Etre. Le recours aux valeurs et aux évaluations de toutes sortes sert de contrepoids à une pensée qui, séparée du champ de l'interprétation de la parole, a perdu le sens de ce qui fait le poids des choses.

Déduit du caractère historique et réceptif de la connaissance humaine, le langage semble transcender la réflexion dans son élan naturel et la prolonger au plan surnaturel. La première question philosophique ne porte pas sur la dimension lumineuse de l'être, mais sur l'ouverture langagière du monde. Si l'on adopte cette perspective métaphysique, il sera difficile de conclure à l'existence de l'Absolu. La parole humaine se perd dans la nuit de sa propre incommunicabilité, dès qu'elle tente de dire ce que nomme le mot Dieu.

La théologie de Rahner - à l'instar de celle de Bultmann - souffre de l'absence d'une herméneutique du

langage. Sans doute la méthode transcendantale ouvre-t-elle à certains égards des aperçus plus riches et plus éclairants que l'interprétation existentiale. Mais par un jeu de réductions successives, le niveau des existentiaux s'estompe au profit des requêtes du verbe transcendantal qui en vient à se confondre avec le Verbe théologique. Le plan ontologique se trouve donc court-circuité d'en-bas, puisqu'il ne suit pas jusqu'au bout le tracé sinueux des existentiaux, et d'en-haut, puisqu'il trouve dans la dimension surnaturelle la consécration de sa nature métaphysique.

Le théologien doit avant tout méditer la signification profonde de l'adage de Parménide : χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ'ἐὸν ἔμμεναι (41). Cette phrase lui enseigne que seul le langage lui permet de "laisser-être" (λέγειν) ce qu'il prend en garde (νοεῖν). Rester attentif à la parole de l'Etre, éviter que la pensée ne force la porte de la "maison de l'Etre", tel est le comportement de la pensée poétique. Si le langage est le noeud où le "noein" se déploie grâce au "legein", la méditation théologique gagnera à se mettre à l'écoute du discours humain. Car "ce n'est qu'autant que l'homme parle qu'il pense et non l'inverse, comme la métaphysique le croit encore" (42).

III. LA JONCTION HERMENEUTIQUE DE L'EXISTENTIAL ET DU TRANSCENDANTAL.

Pareillement, si la théologie existentiale "méconnaît l'antériorité du moment sémantique, comme condition de la possibilité de la foi, comme amorce du

(41) Q.P., p. 176 sq.

(42) Ibid., p. 90.

mouvement existentiel d'appropriation" (43), cela nous semble dû à l'étroitesse de son modèle de la compréhension (Verstehen). Bultmann, en effet, recourt à la réflexion heideggérienne du comprendre (44) qui, depuis Dilthey, caractérise le type de connaissance des sciences de l'esprit par opposition à l'explicitation (Erklärung) propre aux sciences de la nature. Mais la signification théologique qui affecte cette distinction la radicalise sous la forme de l'opposition métaphysique entre l'engagement et la pensée (45), entre la décision et la raison théorique. La perspective luthérienne qui donne la priorité à l'action de Dieu en nous est interprétée dans le sens de la tradition kantienne, tel qu'il est manifeste à travers les réactions existentielles de Feuerbach ou de Kierkegaard, ennemis acharnés de la construction abstraite de la science (Wissenschaft) hégelienne.

Cette infra-structure historique du Verstehen, Heidegger a tenté de la rejeter en substituant à ce modèle psychologique, logique ou pratique de la compréhension un schéma herméneutique fondé sur l'explicitation (Auslegen). Celle-ci désigne, en effet, la phase langagière de la compréhension qui s'exprime dans l'acte de la parole (Sprechen) et, de façon privilégiée, dans la puissance poétique qui lui est propre (Sagen). La vérité vise moins à établir une corrélation qu'à laisser-être. Heidegger nous invite ainsi à dépasser la fonction apophantique du discours vers sa fonction herméneutique.

Nous ne trouvons chez Bultmann ni cette conception d'une compréhension explicitante ni celle d'une vérité qui laisse-être l'étant qu'elle pose en l'interprétant. Certes, la théologie existentiale évite le danger de fidéisme en rattachant la foi à une précompréhension "qui embrasse la totalité du Was , de l'idée qui constitue

---

(43) L. Malevez, op. cit., p. 64.

(44) E.T., p. 178-191.

(45) L.H., dans Q. III, p. 73-74.

le salut" (46). Mais cette intelligence préalable est un savoir qui n'interprète pas ce qu'il sait, en sorte que la Révélation est une urgence qui s'impose en raison même de la représentation inadéquate que nous nous en faisons. La foi cherche donc à adhérer à l'action de Dieu et à entrer en corrélation avec elle par la décision.

Rahner accorde sans doute plus d'importance à l'écoute préalable de la Révélation en montrant que l'herméneutique transcendantale module la réalité dynamique d'une Parole. Mais, d'une certaine manière, c'est la Révélation qui trace le chemin même de l'interprétation, ce n'est pas l'interprétation qui structure le profil de la Révélation. Chez Bultmann, le langage de la Révélation est donné et l'effort du théologien se bornera à montrer qu'il correspond à la structure de l'homme. Mais si le don de Dieu est reconnu parce que d'abord interprété comme tel, ne convient-il pas de dénoncer la structure tauto-logique d'un discours qui explicite la relation de l'homme à Dieu mais néglige de la fonder ?

Rahner propose un modèle théorétique de la compréhension, à la différence de Bultmann qui nous en livre un modèle pratique. Les deux théologiens restent dans la ligne métaphysique du kantisme en privilégiant soit le côté théorique de la raison, à la suite de Maréchal, soit son côté pratique, à la suite de Luther et de Kierkegaard (47). Certes, l'un et l'autre retiennent

---

(46) L. Malevez, op. cit., p. 70.

(47) K. Barth qui a si bien aperçu cette filiation remarque dans son essai sur Bultmann (voir Comprendre Bultmann, op. cit., p. 184) : "N'a-t-on pas le droit de poser la question : l'entreprise de Bultmann aurait-elle tout simplement été possible - et donc compréhensible - ailleurs que sur le sol luthérien ? Certes, cette interprétation, elle aussi, n'est pas exhaustive, et de loin. Toutefois, celui qui frappe Bultmann, qu'il s'avise bien, afin de ne pas éventuellement toucher Luther qui, d'une "certaine façon", est aussi présent en lui !".

l'une des deux voies méthodologiques de Sein und Zeit : la voie existentiale et la voie transcendantale. Chez Heidegger cependant, ces deux orientations sont, d'une part, liées l'une à l'autre : la primauté ontique du Dasein (aspect existential) fonde la compréhension (aspect transcendantal) qui, en déterminant l'être-là, offre le point de départ de toute problématique ontologique (48). D'autre part, ces deux directions convergent vers le chemin herméneutique tracé par la structure ontico-ontologique de l'être-là : toute compréhension d'un étant ou d'un objet est une interprétation, parce qu'elle est "un moment constitutif de la compréhension que l'être-là a de lui-même" (49). Le renversement postérieur à Sein und Zeit ne fera que confirmer et renforcer cette perspective en identifiant l'horizon de cette interprétation à la temporalité (50). L'analyse phénoménologique est bien herméneutique, "au sens originel de ce mot, qui vise tout ce qui a trait à l'explicitation" (51). L. Gardet exprime avec justesse la visée révolutionnaire de la méditation heideggérienne lorsqu'il remarque :

> "Arrivée à ce stade, elle doit en quelque sorte non point se supprimer, mais s'auto-détruire pour une explicitation plus radicale encore. Autrement dit : la description phénoménologique s'efface, mais

---

(48) E.T., p. 56 : "La vérité phénoménologique (en tant qu'elle est une révélation de l'être) est veritas transcendentalis". Le vocabulaire "transcendantaliste" de Sein und Zeit demande à être interprété à la lumière du langage herméneutique consécutif au renversement de la métaphysique.

(49) A. de Waelhens, note de E.T., p. 280 (n. 4 de la p. 13).

(50) E.T., p. 34 : "Pour que ceci devienne manifeste, il faudra établir une explicitation authentique du temps comme horizon de la compréhension de l'être, à partir de la temporalité comme être d'un être-là comprenant l'être".

(51) Ibid., p. 55-56.

> pour être réassumée par une nouvelle herméneutique qui portera cette fois sur la vérité (entendue comme "monstration") de la parole en tant que dire poétique. L'herméneutique, en un sens, fera le lien entre les deux (ou trois) périodes heideggériennes. Elle ne sera pas seulement une méthode comme la phénoménologie, mais une technique, de plus en plus affinée et complexe. C'est par le langage herméneutiquement traité, par le "cercle herméneutique du langage" revenant à la parole originelle par un retour récapitulatif (et donc réinventif) sur l'histoire, que Heidegger entend opérer un retournement, des retournements décisifs, qui livreraient tout ensemble la dispensation de l'être et son occultation dans l'étant, et qui, dès lors, donneraient pouvoir sur "la vérité de l'être" (52).

Nous conclurons cette critique sur deux remarques. D'abord, dans l'esprit de Heidegger, ni la dimension existentiale ni la dimension transcendantale ne peuvent servir de critère à l'herméneutique, puisqu'elles-mêmes sont déjà des relectures d'une interprétation ontologique. Ensuite, cette trace fondamentale de l'Etre est seule apte à dépositiviser le langage de la Révélation, en nous rappelant qu'il est toujours donné parce qu'interprété et d'emblée inséré dans l'ensemble d'une tradition. Elle nous indique, en effet, par-delà toutes les hypostases, que le Verbe est présent dans la fuite de la parole humaine, dans son sillage. Aussi le discours théologique ne parle-t-il pas <u>a parte Dei</u> ni même <u>a parte hominis</u> (au sens de l'herméneutique transcendantale ou existentiale), mais <u>a parte neentis</u>, c'est-à-dire, comme l'écrit Manuel de Diéguez "du point de vue du <u>déchiffrement possible d'un certain sillage du divin et</u>, <u>pour ainsi dire</u>, <u>à partir d'une sorte de phénoménologie du sillage de l'Absent</u>" (53). Cette phénoménologie, nous la trouvons dans la lecture heideggérienne de l'être-au-monde, à condition de ne pas la couper du renversement

---

(52) L. Gardet, <u>A propos de Heidegger</u>..., dans op. cit., p. 385.

(53) M. de Diéguez, op. cit., p. 501.

herméneutique (Kehre) qui, en rappelant la prééminence de la trace poétique sur le contenu représentatif, condamne toute référence normative à l'existential ou au transcendantal.

Critique impitoyable, le philosophe pourchasse les figures rassurantes de la présence, opérant sans trêve la mutation de l'hypostase en Absence pure. Il reste au théologien, soit à consacrer de son verbe efficace ces diverses formes onto-théologiques, soit à méditer courageusement la trace de l'Absent. En adoptant cette seconde méthode, il effectue une double interprétation où le métaphysicien décèlera l'expression du postulat théologique : d'une part, l'absence, perçue comme le signe d'un appel, est poétiquement remplie et comblée sans être détruite ; cette présence indéfiniment fuyante, d'autre part, est religieusement assimilée à Dieu sans être réduite. Ainsi, par la grâce de la théologie, l'Absence quitte l'Absence sans jamais apparaître dans la présence.

§ § §

CHAPITRE IX

THEOLOGIE FONDAMENTALE ET INTERPRETATION.

Le théologien n'a pas toujours la patience du philosophe : il a hâte d'en arriver aux conclusions dont il détient depuis longtemps le secret. Il considère la réflexion philosophique comme le vestibule des vérités religieuses, le support de l'édifice qu'il construit, non comme l'interrogation qui rend problématiques les matériaux et les modèles dont il dispose. Sans doute, tient-il généralement compte de la critique philosophique, mais il n'y recourt qu'une fois achevée la construction du temple à la seule fin d'en colmater les brèches ou d'en ravaler la façade. Qui oserait en ébranler les colonnes ?

I. REPETITION DU PROBLEME.

A) AU-DELA DU TRANSCENDANTAL ET DE L'EXISTENTIAL.

R. Bultmann démythologise, il détruit ce que le regard soupçonneux du penseur a déjà mis en doute. Mais sa recherche n'est pas assez radicale : elle s'en tient au niveau de l'apparence théologique et du maquillage mythique. Trop pressé de reconstruire, il s'évertue à gref-

fer la Parole de Dieu sur les existentiaux qu'il a glanés dans la philosophie de Heidegger. Si K. Rahner, de son côté, prend de l'envol par rapport à la problématique théologique, il se plaît à placer en Dieu la finalité du dynamisme ontologique de l'esprit. Mais s'il résout aussi allègrement le problème de savoir si la transcendance de l'intellect se dirige vers l'Absolu ou vers le "Sein überhaupt", c'est qu'il préfère rejoindre l'être par les voies aériennes de la pensée plutôt que par le tracé modeste de l'existence et du langage. Il a beau récupérer après coup cette dimension oubliée du langage (1) : son analyse survient trop tard, une fois achevé le baptême transcendantal de l'homme.

Bultmann s'arrête à mi-chemin de la démythologisation, comme si le schème personnaliste "Je-Tu" qui imprègne l'Ecriture était un résidu qui résistait à la critique, échappant ainsi à l'épreuve de la question ontologique. Pourtant le langage interpersonnel demeure une expression particulière de la Révélation et seule la référence à l'Etre le préserve de toute interprétation étroite et lui signifie sa juste portée. Bultmann nous fournit une théologie de la Parole boiteuse, déracinée du sol herméneutique. Parole humaine et Parole divine s'affrontent, se jugent, s'excluent ou se correspondent. Mais voici que les possibilités existentielles fournissent l'opérateur commun propre à réconcilier ces deux univers. Le théologien tait l'essentiel : est-il vrai que l'ex-sistence est focalisée par le langage, avant de se cristalliser dans l'Ego existential ? Est-ce que la Parole de Dieu sur l'homme, n'est pas d'abord Parole de l'homme sur Dieu ? En quel sens alors peut-on parler de la transcendance de la Révélation ?

---

(1) E.Th., t. 9, p. 1-47, p. 185-198 ; E.T.S., p. 244 sq.

Rahner a répondu à ces questions en recourant à la méthode transcendantale, mais son discours s'enchante du verbe plein de l'onto-théologie, parce qu'il refuse de s'engager dans le labyrinthe du langage. Le premier moment de la connaissance, en effet, n'est pas la perception, mais la dénomination. N'est-ce pas le langage qui accomplit la réflexion transcendantale, bien plus, qui est lui-même le champ vers lequel se transcende l'ex-sistence ? S'il en est ainsi, n'est-ce pas une erreur, dûe à la précipitation, d'identifier Dieu à l'horizon muet de l'esprit ? Dieu, en effet, est au-delà de mon langage, à moins qu'il ne se réduise à ce mot d'Absolu qui est le nom "métaphysique" de l'être. Le verbe, semeur de division, nous interdit d'identifier l'être à Dieu. On peut même dire que les spéculations philosophiques sur le logos ont pris la place devenue vacante du Premier Moteur dont la métaphysique a proclamé la mort. La pensée ne devient réflexive que par la médiation du langage ; la réflexion, cette pensée du dedans, est la forme intérieure de la parole. Que le théologien ne l'oublie pas s'il veut éviter l'écueil de l'onto-théologie : la confusion de Dieu avec le logos de l'intellect. B. Parain résume avec précision le thème de notre propos, lorsqu'il remarque :

> "La réduction phénoménologique peut être une préparation. Mais elle n'est pas suffisante. Elle a pour but de faire apparaître l'apport de la conscience dans la perception. C'est pourquoi elle est nommée transcendantale. L'objet est sa création, dit-elle. Oui, mais il est surtout la création du mot. Certes, l'objet de la conscience n'existe que dans la conscience. C'est d'abord une image. Mais celle-ci ne devient réellement un objet que lorsqu'elle a été dénommée" (2).

---

(2) B. Parain, Petite métaphysique de la parole, Paris, Gallimard-N.R.F., 1969, p. 84.

B) DEUX ORDRES IRREDUCTIBLES.

Le langage ne peut quitter le cercle de l'immanence à l'intérieur duquel il se meut à moins qu'il ne consente à mourir devant l'objet qu'il désigne : "C'est seulement dans ce que leur langage ne dit pas que Dieu est vraiment Dieu", a dit Eckhart. Dieu n'est pas la "voix" de la conscience, le donné absolu de la connaissance, l'entéléchie de l'esprit : l'objet et le sujet de la pensée philosophique s'exposent dans le langage de l'être, dans la voix inquiétante de la conscience qui s'éveille à sa propre culpabilité, dans la transcendance du même. La théologie seule, parce qu'elle est l'annonce de la Parole de Dieu, nous dira si le langage de l'être - sans renoncer à ce qu'il est - n'est pas l'envers du Verbe divin, si la transcendance du même n'est pas la trace aliénée, parce que finie, de la transcendance de l'autre.

C'est encore à la philosophie de Heidegger que nous demandons les bases ontologiques d'une théologie de la Parole. Bultmann nous propose un modèle de théologie de la Parole sans ontologie. Rahner, au contraire, bâtit sa théologie sur une ontologie transcendantale qui néglige le tracé sinueux du langage pour aboutir au plus vite à Dieu. Nous n'entendons pas corriger Bultmann et Rahner par Heidegger : notre discussion porte sur les présupposés des relectures existentiale et transcendantale. Cependant, puisque la philosophie heideggérienne nous est déjà apparue comme une interprétation apophatique de modèles théologiques, nous ferons un pas en avant et nous verrons qu'elle englobe peut-être, selon le mot de M. Birault, un projet de théologie fondamentale qui, parce que enraciné dans une ontologie du langage, reste fidèle à l'apophase.

Nous ne voulons pas identifier la Parole de l'Etre et celle du Dieu de la Révélation. La Parole ne

détruit pas l'Evénement ontologique, elle le suppose et le conserve au sein de sa propre transcendance. Un dépassement possible de la philosophie dans la théologie, au sens où l'entend Rahner, est tout aussi inconcevable qu'un baptême a priori de la philosophie par elle-même. Le langage de la réflexion est rebelle à toute position d'un Absolu qui se confondrait avec le paysage invisible qu'il décrit. Nous sommes convaincus que le verbe humain ne peut désigner Dieu sans mourir, que la Parole révélée ne se situe pas dans le prolongement de celle de l'être (bien qu'elle en soit peut-être l'envers), que la foi exige un saut (Satz) de la pensée hors d'elle-même, que la liberté de Dieu laisse être celle du Dasein qui s'épanouit dans l'espace de la différence ontologique. C'est à ce prix que le croyant reste homme avant tout. La confiance qui l'anime ne met pas en sécurité son existence qui reste la proie du souci, de la peur et de ce vertige de l'absurde qui ne cesse qu'à la mort.

La philosophie ne se consomme pas dans la religion, parce qu'elle ne peut transgresser le domaine de la transcendance ontologique où elle est chez elle. C'est pourquoi la théologie abuse de ses droits lorsqu'elle éclaire rétroactivement les questions philosophiques et leur fournit les solutions qu'elle détient. La nature humaine jouit d'une consistance propre, indépendante de l'élucidation théologique : elle n'est pas un concept résiduel (Restbegriff) obtenu d'en-haut par une réduction phénoménologique des caractères surnaturels. Ainsi notre Destin est tel qu'il ne coïncide pas nécessairement avec la vocation surnaturelle à laquelle Jésus-Christ invite le chrétien. La visée anthropologique transcende la vision de l'humanisme chrétien, comme l'a montré Heidegger (3). C'est pourquoi il est non seulement dangereux, mais erroné de déduire l'essence de l'homme de la "Weltanschau"

(3) L.H., dans Q. III, p. 84 sq.

religieuse. Le mystère surnaturel de la créature élevée à la grâce ne se coule pas d'emblée dans le sillage de l'être naturel du "Dasein". Il existe un cléricalisme "transcendantal" plus insidieux encore que le cléricalisme institutionnel. Nous exposerons, dans le dernier chapître de notre travail, la façon dont nous concevons la relation entre la pensée et la foi, entre l'humanisme et la religion.

Replongeons l'homme dans l'univers du langage et pratiquons une réduction phénoménologique qui englobe non seulement les a priori théologiques, mais aussi le préjugé phénoménologique du transcendantal de la méthode réflexive. Nous apercevons alors la silhouette du Dasein, cet être des lointains, constamment invité à sortir de lui-même pour se transcender vers la Parole de l'Etre, lequel vient à lui sous la forme d'un Evénement (Ereignis), source de toute histoire et de toute tradition.

II. LA RENCONTRE DE DIEU ET DE L'HOMME DANS LE LANGAGE.

A) LE LANGAGE DE L'EXISTENCE.

Nous éprouvons notre être-au-monde dans une disposition fondamentale (Stimmung, Befindlichkeit) qui fait de nous des êtres jetés (Geworfenheit) et condamnés à la facticité (Faktizität). La relation qui nous lie à l'"autre" ne nous est pas donnée par une faculté, telle que l'intuition sensible, mais elle détermine notre existence dont elle est une structure fondamentale. Aussi nous est-il impossible de transgresser cette situation, même par la pensée qui reste au service des significations intramondaines. L'intellect tente-t-il de s'élancer au-delà du donné vers l'Etre ou vers Dieu ? Il retombe bientôt, im-

puissant à concevoir cet au-delà sinon à partir d'une référence négative au domaine réel, négation qui survient avec l'angoisse qui détruit l'ensemble organique des significations mondaines.

La disposition n'est cependant pas un pur fait. Si l'homme est livré au monde, c'est pour être par son "Da" la vivante incarnation de la Révélation de l'Etre. L'existence, ouverte à l'intelligibilité, est elle-même intelligible. La compréhension (Verstehen), structure de l'être-là, s'exerce dans le pouvoir qui lui revient de rendre les objets significatifs (Bedeutsamkeit) en les organisant entre eux en fonction de ses préoccupations. Cette propriété signifiante fonde l'explicitation (Auslegung) caractérisée par la structure de l'en tant que. Ce qui veut dire que le donné, présent à notre regard, est toujours chargé de significations (en tant que ceci ou cela), c'est-à-dire revêtu d'une certaine interprétation. L'expérience est donc une lecture et la compréhension du sens, une exégèse ou une herméneutique (4). Du fait qu'elle n'a accès au monde dans lequel elle est jetée que par la médiation de la lumière de l'Etre qui l'introduit au coeur de l'intelligible, notre existence est par elle-même "interprétante", "é-loignante". Le sens dont elle s'entretient procède du projet anticipatif (Bedeutsamkeit) et de l'explicitation (Auslegung) qui dévoile l'étant en tant que tel (als) : "La com-préhension" anti-cipe les possibilités du Da-sein et les pro-jette comme la signifiance du monde... L'unité articulée de cette visée anti-cipatrice de l'existence et de la découverte au plus proche des possibilités mondaines, c'est le sens" (5). L'énonciation (Aussage) conjugue l'anticipation signifi-

(4) E. Levinas, La signification et le sens, dans R.M.M., t. 69, 1964 (2).

(5) A. Chapelle, L'ontologie phénoménologique de Heidegger, Paris, édit. Univers, 1962, p. 63.

cative - qui n'est pas le fruit de l'excessus de l'esprit - et l'explicitation dans l'unité du sens qu'elle laisse voir (Auf-Zeigen).

Nous voyons que le langage jaillit de la distance qui sépare la situation de la compréhension. Il apparaît sous la forme d'un discours symbolique (Rede) qui articule les diverses possibilités projetées par le projet et les diverses réalités livrées dans le sentiment de situation. En lui-même, celui-là est muet par excès de transparence ; celui-ci l'est par défaut de recul. Sans le premier, la parole, faute d'élan, ne parvient jamais à naître ; sans le second, privée de support, elle périt, à peine née, dans la clarté éblouissante de l'intuition. Merleau-Ponty se fait l'interprète de la pensée de Heidegger, lorsqu'il écrit : "Nous achevons en une parole précise le discours confus du monde". Discours qui est à la racine de l'explicitation (Auslegung) et de l'énonciation (Aussage) :

> "Le discours est l'articulation de ce qui est compréhensible. C'est pourquoi il est déjà au fondement de l'explicitation et de l'énonciation... En tant qu'il est compréhensible sur le mode du sentiment de la situation, l'être-au-monde s'exprime par le discours. L'ensemble de ce qui est compréhensible accède à la parole. Les significations se muent en paroles. Mais il est erroné de considérer que les mots-choses viennent à se pourvoir d'un sens" (6).

L'homme parle, parce qu'il est capable de distancer l'univers environnant en le situant dans l'éclaircie interprétative de l'Etre. Le langage contient les prémisses de la liberté. Mais il ne peut combler la différence d'où il jaillit et faire coïncider le sens de la visée anticipative avec les significations présentes dans les données intra-mondaines. La parole recouvre sans ces-

(6) E.T., p. 199.

se l'opposition qu'elle découvre. Elle est le diaphragme qui laisse passer la lumière, mais elle se contente d'épeler les ombres qui se profilent sur l'opacité du donné : "Le discours est l'articulation significative de la compréhension de l'être-au-monde dans son sentiment de situation" (7). L'homme parle parce qu'il n'est pas créateur. L'absence de l'"intuitus originarius", pour parler comme Kant, détermine le champ du langage. Parler c'est affirmer la liberté au sein même de la finitude. Le verbe, impuissant à dire Dieu, demeure l'incessante tra-duction d'une différence qu'il ne peut dominer sans périr.

B) LE LANGAGE DE L'ETRE.

Descartes a oublié la parole qui structure le "je pense". S'il interroge le "cogito" c'est afin de trouver en lui la réponse à son problème. Mais il n'a pas vu que celui-ci est tout entier dans la question qui le pose, qu'il est cette question même que le langage articule (8). L'homme n'est pas un sujet clos qui trouve en lui la raison ultime de son être et des choses : du seul fait qu'il recourt au discours pour s'épeler, il demeure pour lui-même une énigme dont il ignore le secret. Parler, c'est briser avec l'assurance du soi, c'est refuser de trouver dans l'univers de l'ego une réponse toute faite, c'est chercher en dehors du cercle subjectif le sens même de la subjectivité. Le profil du "cogito" n'est

(7) Ibid., p. 201.

(8) Voir à ce propos l'étude de P. Ricoeur intitulée Heidegger et la question du sujet, dans Le conflit des interprétations, Paris, Le Seuil, 1969, p. 222-232. La question portant sur le sujet, lorsqu'elle est formulée, désocculte le cogito en l'interprétant : "Le mot suscite chez le dernier Heidegger exactement le même problème que le Da du Dasein, dans la mesure où le mot est à sa façon le Da" (p. 231).

pas réflexif, mais extatique, car la parole a déjà transformé la pensée en interrogation. Descartes a projeté celle-ci dans la subjectivité : entre le "cogito" et l'"être", il instaure une relation analytique ; de la pensée il déduit le "sum cogitans". Mais l'être n'est-il pas plutôt question que réponse ? N'est-il pas le lieu vers lequel la parole porte la pensée pour la rendre interrogative ? Le "sum" serait alors l'arrière-fond signifiant qui envelopperait le dire de la "cogitatio". Le langage ne cesserait d'instaurer un lien synthétique entre la subjectivité dont il briserait l'assurance et l'être où il échouerait.

Selon Heidegger, le verbe est la brèche de l'Être à l'intérieur de laquelle l'homme ne cesse de se dépasser. Que nous parlions, voilà qui suffit à attester que nous ne possédons pas en nous notre assise. Le modèle du cogito cartésien est une illusion d'une représentation abstraite et muette. L'intériorité du sujet n'existe pas : elle est une reprise continuelle de l'extériorité qui en réglemente l'expansion. L'être ne provient pas du déroulement d'une essence immuable, il vient dans le milieu où nous porte la parole.

Cet être que l'homme incarne par son langage n'enveloppe pas seulement la synopsis des significations intra-mondaines : il a une dimension qui transcende l'être-au-monde, il est l'inconnu, l'abîme dont le monde dessine le cercle lumineux. C'est le langage qui conduit au seuil de cette réalité qui fonde toute dénomination et récuse toute catégoriologie. "Pourquoi donc y a-t-il de l'étant et non pas plutôt rien ?", telle est l'interrogation fondamentale à travers laquelle le Dasein s'exprime et s'expose à son mystère. Que nous puissions poser une telle question, voilà ce qui étonne - le philosophe du moins - et qui laisse entrevoir la puissance du dire. La parole, en effet, est créatrice de néant, car elle a

le pouvoir de rompre avec l'épaisseur du monde réel qui s'offre à nos yeux. Le non-être n'existe pas en soi, il est un produit du langage. La célèbre formule de Heidegger exprime le drame de la finitude : l'absence dont la parole annonce la menace envahissante atteste la réalité du monde et de l'existence, mais souligne par contraste sa précarité et sa fragilité. Il aurait pu en être autrement de nous-même et de notre situation.

Heidegger attire notre attention sur "cette capacité que nous avons d'animer un autre monde que le nôtre" (9). Le langage défait et refait sans cesse la trame du réel. Il nie sans cesse le monde des "realia" puisqu'il le transforme en un monde de mots. Mais en même temps il l'affirme puisqu'il en conserve les signes ou les traces qui constituent les points de repère auxquels nous nous accrochons pour survivre au milieu de notre univers existentiel :

> "Mais parler, et du coup fabriquer le néant, en ajoutant une négation au petit mot qui désigne un rien, n'importe quoi, sans autre qualité que le simple fait, à vrai dire sans importance immédiate, d'être-là, d'exister, de prendre la place d'un petit morceau d'espace et de temps, qui pourrait être vide sans lui, concevoir, énoncer, qu'il aurait pu ne rien y avoir, alors que ce n'est pas concevable, à proprement parler, inventer un calcul pour ne pas laisser sans emploi la racine de - 1, parler de nombres transfinis, de bien, de Dieu, toutes les paroles qui sont dites à chaque instant, qu'on ne peut pas comprendre, qui sortent de nous pour retomber on ne sait où, est-ce naturel ?" (10).

Le langage entrebâille la porte de l'angoisse, puisqu'il déplie la toile brodée de néant sur lequel s'inscrit le miracle de l'Etre. Mais notre existence ne nous donne aucune assurance contre le risque de la parole ; elle oscille entre la naissance et la mort, elle meurt à mesure

---

(9) B. Parain, op. cit., p. 99.

(10) Ibid., p. 100-101.

qu'elle renaît, à tel point que l'événement de sa pleine maturité coïncide avec celui de sa radicale impossibilité. C'est alors que le langage intervient pour nous fournir les signes qui nous servent d'instruments pour dominer notre devenir, maîtriser notre destinée et "danser sur les choses", selon le mot de Nietzsche. Il est donc à la fois la source et le remède à l'angoisse, un moyen de perte et de salut, un risque qui se justifie à mesure qu'on le court, un sol mouvant qui n'a jamais fini de remplir la béance qu'il découvre.

Comment expliquer cette ambiguïté tragique du langage sans le rattacher à l'aventure de l'Etre qui joue à travers lui ? Comment cette restructuration continuelle est-elle possible si elle ne vise pas, par-delà le sens objectivé des significations, un sens transcendant et inobjectivable ? L'interrogation de Heidegger offre une issue : il n'est pas douteux que parler, c'est exposer l'étant au non-être, mais cette constatation demande à être éclaircie. Si le langage est aspiré par le néant, n'est-ce pas parce qu'il est inspiré par l'Etre qui est lui-même la possibilité fondamentale de l'étant ? Admettre cette inférence, c'est donc reconnaître que le non-être est le symbole de l'être virtuel révélé par la parole.

Le renversement heideggérien pourrait bien évoquer un événement intérieur au langage lui-même : la capacité que possède ce dernier de se retourner contre son acte, de se renier comme discours de l'être-au-monde pour s'affirmer comme propos de l'être. Le pouvoir négatif du verbe conditionne l'expression de son pouvoir affirmatif. C'est à l'intérieur de l'Etre auquel il conduit qu'il transgresse l'ensemble des significations acquises. La fonction répulsive de la parole ressortit à sa structure méta-phorique. C'est parce que le dire se porte au-delà de la symbolique des mots qu'il lui est possible de dépas-

ser celle-ci dans un autre jeu de symboles qui le contrarie ou l'accomplit (11). Mais il est incapable de nommer l'au-delà qui autorise le double mouvement de progression et la transgression, source de la différence qui s'établit entre le sens inobjectivé et les significations objectives : "Le dire de la pensée n'arriverait à s'apaiser et ne retrouverait son être que s'il devenait impuissant à dire ce qui doit rester au-delà de la parole" (12).

Le langage est un Evénément : il trace le sillage de l'Etre, principe absent de toute donation de sens. Puisque l'Etre est innommable, ce tracé n'aboutit pas à la reconnaissance du terme : "Le cheminement du dire à la langue" (13) est un chemin qui ne mène nulle part (Holzweg), qui se perd dans la nuit lumineuse de l'Etre.

Le langage est signifiant car il est le recueil d'une Parole ontologique qui, par nous et en nous, devient un Evénement (Ereignis). Ainsi, le mystère se décline dans l'histoire sans cesser pour autant d'être "le plus obscur de l'Obscur, le plus simple du Simple, le plus proche du Proche, le plus lointain du Lointain, où nous, mortels, nous séjournons notre vie durant" (14). Heidegger nous décrit de façon mythique ce surgissement : il est ce qui s'offre (sich ergeben), ce qui s'approprie (sich ereignen) l'homme et fait de lui le "regardé" (das Er-äugte). En survenant, il provoque le mouvement (die Bewegung) dont la trace constitue la route (Weg) de l'Etre et qui "amène la langue (l'essence de la langue) comme langue (le dire) à la langue (au mot exprimé)" (15). Heidegger corrige le

---

(11) Nous étudierons au chapitre XI (3è partie) les implications théologiques de ces réflexions.

(12) Le chemin de campagne, dans Q. III, p. 14.

(13) U.S., p. 159.

(14) Ibid., p. 259 ; cf. p. 358.

(15) Ibid., p. 261 : "Die Be-wegung bringt die Sprache (das Sprachwesen) als die Sprache (die Sage) zur Sprache (zum verlautenden Wort)".

cheminement existentiel qui, dans Sein und Zeit, va du discours au langage par l'intermédiaire de l'explicitation : la progression ontologique part du langage de l'Etre pour aboutir au mot par la médiation du dire.

Ne voyons aucune opposition entre cette double lecture : l'une prépare l'autre. Le discours de l'existence, en effet, est une parole historique de l'Etre ; inversement, le langage de l'Etre n'a aucun sens en dehors de sa traduction existentielle : "Cet avoir-lieu n'est pas une production (résultat) d'autre chose, mais la production (Ergebnis), dont la donation abondante est accordée de la même façon que un "Il y a", dont l'Etre aussi a encore besoin, pour parvenir comme présence dans ce qui lui est propre" (16).

C) LE LANGAGE THEOLOGIQUE ET LE LANGAGE ONTOLOGIQUE.

a) La critique de l'identité.

Les considérations précédentes mettent en évidence le caractère foncièrement théologique de la pensée heideggérienne. Le langage - qui n'est pas notre propriété - est le résultat d'une appropriation (er-eignis), d'une ré-clamation (Anspruch). La facticité de l'expression existentielle n'échappe pas à l'emprise du mystère : son éloignement et sa distraction sont eux-mêmes le langage de la transcendance de l'Etre, puisque l'oubli de l'origine par lequel le discours se complaît dans sa suffisance témoigne de la transcendance même de cette origine qui se cache, dans la banalité quotidienne, jusque dans

(16) Ibid., p. 159 : "Das Ereignen ist kein Ergebnis (Resultat) aus anderem, aber die Er-gebnis, deren reichendes Geben ist dergleichen wie ein "Es gibt" gewährt, dessen auch noch "das Sein" bedarf, um also Anwesen in sein Eigenes zu gelangen".

cette illusion qui nous laisse croire que nous disposons de tout. Il en est de la vérité comme du langage, car celle-ci n'est que le développement du verbe grâce auquel nous nous mesurons aux choses. Absorbés par la préoccupation, nous ne percevons qu'un seul aspect de la réalité ; le refrain de chaque jour qui établit ou réactive les correspondances entre les mots et les choses consolide notre idée de la vérité. Le préjugé de la "vérité-corrélation" ne provient-il pas de cette nécessité vitale de nous ré-ajuster sans cesse au monde des objets par notre langage ? En réalité, la relation d'ajustement s'accomplit à l'intérieur d'une relation d'ouverture et de découverture qui définit plus originairement l'idée du vrai. La parole nous restitue notre royaume : elle ne mesure pas les choses, mais elle se laisse mesurer par elles ; elle ne signifie pas la réalité en la représentant, mais en interprétant son éclosion dans la Présence. Commentant un vers de Stefan Georg : "Kein Ding sei wo das Wort gebricht", Heidegger remarque : "Le poète a appris que d'abord le mot fait apparaître et ainsi amène à la Présence une chose en tant que chose" (17).

Toute conversion commence par une remise en cause du langage : le danger qui nous guette est celui des idées, des slogans, des jugements préfabriqués qui étouffent la voix simple de la réalité. Tel est peut-être notre péché originel : nous faire illusion sur nous-mêmes et le monde ; transformer les choses présentes en objets représentés ; substituer au lien poétique qui définit notre présence originaire parmi les choses un lien pratique, entendu au sens large de technique ou d'intellectuel ; refuser le souci quotidien, la co-existence, l'"urgence" de la mort ; ne plus voir le rayonnement de la Physis ; en un mot, échapper au jeu symbolique de l'Etre en le brisant dans le kaléidoscope de l'idée. Au milieu de notre

(17) Ibid., p. 223 sq.

égarement, nous retrouvons la même attitude irrationnelle dont notre vouloir est responsable : le désir de nous oublier nous-mêmes ou de fuir le monde nous lance à la recherche des paradis artificiels. C'est pourquoi l'ère technique procède, selon Heidegger, de la mentalité métaphysique qui s'en remet au désir et à la représentation pour accomplir sa mission de domination.

L'onto-théologie s'inscrit elle-même dans ce courant qu'elle renforce et consacre : Dieu est toujours conçu comme une Idée, comme l'Ens absolutum par exemple, quand bien même on se défend d'en faire un concept, de le considérer comme le Sujet, l'Objet ou la Valeur absolus. La théologie traditionnelle qui a joué son rôle royal de législatrice de la métaphysique a usurpé la place réservée à l'ontologie et utilisé les modèles logiques de la pensée pour défendre un humanisme chrétien. La lignée de la théologie négative et celle des apôtres de la mort de Dieu défendent la même perspective. Il ne suffit pas de souligner la portée dérisoire de nos concepts, en regard de l'infinie transcendance de Dieu - ce qui est encore une façon de donner un crédit aux idées - ; de mettre l'Absolu en procès - ce qui est encore une manière de rester à l'intérieur de l'onto-théologie -. Il s'agit bien plutôt de rebrousser chemin, de déconstruire le discours métaphysique dans lequel est venu s'échouer le théologoumène et de repartir en empruntant le détour de l'interprétation. G. Granel formule avec clarté ce projet, lorsqu'il précise :

> "Les deux points de départ de ce travail nous sont en réalité déjà donnés. Le premier consiste dans une certaine idée de la théologie, dans son sens véritable, c'est-à-dire séparée dans tous ses théologoumènes de toute énonciation dans laquelle se reconnaîtrait un philosophème.
> L'autre point d'ancrage consiste dans la permanence de repérage et d'interprétation

que la pensée reçoit de l'oeuvre de Heidegger à l'égard de son passé métaphysique..." (18).

R. Bultmann a conçu le projet de "démaquiller" le langage de la foi, mais c'est en métaphysicien qu'il envisage cette opération : l'obstacle à la Parole ne provient pas d'abord du revêtement mythique sous lequel elle se présente nécessairement, mais des modèles logiques dans lesquels notre pensée la traduit et la fige. Bien loin de servir de critère à la démythologisation, la logique doit elle-même être soumise à la destruction. Même s'il existe un abîme entre la théologie néo-testamentaire et la mentalité scientifique, c'est une erreur de rejeter le langage imagé pour en dégager une quintessence logiquement assimilable par l'homme du XXème siècle. C'est plutôt notre culture occidentale qu'il convient de mettre à l'épreuve de la question herméneutique. Ce travail consistera d'abord à montrer que la perspective philosophique qui a servi à penser les réalités de la foi est un mode d'approche entre autres dont les catégories remontent à Platon, Aristote, St Thomas et à l'idéalisme allemand. Il est donc instructif de réviser ce langage. Entreprise qui ne consiste pas à vagabonder au hasard ni à repartir à zéro. L'interprétation ontologico-existentiale, en effet, fournit au théologien un fil conducteur qui oriente son interrogation sur la Parole et permet de la traduire dans un langage existentiel, moins dogmatique, plus historique (geschichtlich) (19).

---

(18) G. Granel, Traditionis traditio, Paris, Gallimard, "Essais", 1972, p. 406.

(19) Voir G. Granel, ibid., p. 271 : "L'ouverture qui s'est faite, tout au long de cette oeuvre, vers la détermination de l'essence de la métaphysique, doit permettre de déterminer au moins deux choses dans l'ensemble des textes historiquement décisifs pour l'établissement du concept romain de théologie : 1° comment a été rendue possible la superposition du divin judéo-chrétien et du théologique philosophique (c'est-à-dire d'un moment de la structure totale "onto-théo-logique" qui caractérise essentiellement la métaphysique) depuis.../...

L'herméneutique transcendantale de Rahner s'est employée à cette tâche, mais l'ontologie coïnicide fâcheusement avec la visée théologique elle-même. Dieu est l'être absolu, la valeur suprême, la vérité dernière ; l'homme est un esprit-dans-le-monde dont le regard, fasciné par les choses sensibles, appesantit sa marche. En vertu de la grâce de l'incarnation, le langage humain finit par être soufflé par la Parole du Verbe. En Jésus-Christ, Dieu nous découvre son visage et nous y découvrons le nôtre. Partant de là, le théologien tire les conséquences herméneutiques de ses présupposés : Dieu est l'horizon a priori de tout acte intellectuel et volontaire ; cet horizon n'est pas un projet que l'esprit poursuit sans cesse mais qui lui échappe : de par l'incarnation, il devient en lui un existential, une exigence surnaturelle qui l'atteint dans son être et à travers laquelle prend corps la volonté salivifique de Dieu. Il s'ensuit que l'histoire du salut est la clef de l'interprétation de l'histoire spirituelle de l'humanité et que le chrétien, à l'image du Christ, rayonne le sens ultime de la destinée humaine.

Rahner a contribué à briser la sclérose doctrinale du langage de la foi. Mais le philosophe refuse le paralogisme onto-théologique [illegible] qui, bien que ne modifiant en rien les conclusions de l'herméneutique transcendantale, lui suggère la question suivante : si la visée ontologique ne recouvre pas la visée théologique, ou, en d'autres termes, si l'être n'est pas Dieu, la théologie ne trouverait-elle pas une source de renouveau en acceptant le détour éprouvant par la question ontologique ? L'onto-théologie est le discours favori de ce théologien anonyme qui a souvent inspiré le philosophe. Ne faudrait-il pas renoncer à ce présupposé tenace et bâtir une théo-

---

(19) .../... la patristique grecque et latine jusqu'à la grande scolastique ; 2° comment doit se lire, en particulier, l'oeuvre de Saint Thomas d'Aquin, à laquelle l'Eglise a accordé et ne cesse d'accorder un privilège de fait qui a la valeur d'un monopole idéologique imposé par la force".

ontologie qui commencerait par épeler patiemment le langage du vécu historique ? S'il est vrai que le philosophe élargit sa vision en empruntant le regard du théologien, on peut penser que le théologien purifierait la sienne en interrogeant sa foi en philosophe. Ce dernier ne construit pas son langage en partant de considérations religieuses, mais en entreprenant sans arrière-pensée une réduction du contenu de sa foi et en se faisant attentif au langage poétique de l'existence. Rahner s'interroge sur les condition de possibilité des dogmes : ne vaut-il pas mieux s'enquérir de leurs conditions d'actualité ou encore des possibilités de leur réalité ? Il baptise le transcendantal et découvre en lui le point de convergence de tous les lieux théologiques : ne faut-il pas d'abord le sécula-riser et se demander quelles relations le langage de l'être entretient avec celui de la foi ? Il propose une perspective théologique transcendantaliste, cautionnée par la philosophie : ne serait-il pas plutôt légitime de promouvoir une réflexion dont une phénoménologie de l'existence et du langage fournirait le matériau de départ ? Cette orientation, loin de trahir le dogme de l'incarnation, tend plutôt à radicaliser sa portée. Que la Parole de Dieu ait pris corps en Jésus-Christ, cela signifie que toute parole de l'homme sur Dieu et sur lui-même peut désormais prétendre à être de Dieu. La Révélation a sans doute un "contenu" propre, mais elle ne fait pas nombre avec la parole séculière, puisqu'elle est le langage que l'homme prête à Dieu. Il s'ensuit que le langage de la foi devient une relecture du langage humain dont il détermine une modalité nouvelle. Il exprime, en effet, la reconnaissance du verbe créateur ; il en assure la reprise éclairée et éclairante. Si le Verbe s'est fait chair, le langage de l'être-au-monde porte le discours historique de la parole re-créatrice.

b) Le dépassement par la différence.
****

La réflexion heideggérienne nous propose les prémisses de ce langage dé-théologisé qui invite le théologien à plus d'humilité et à plus de lucidité. Elle ne s'achève pas dans l'identité thématique de la connaissance intellectuelle de l'absolu, mais dans la différence ontologique qui s'offre comme le milieu éventuel de la reconnaissance de la foi. Le respect de la parole de Dieu est inséparable de la fidélité au discours de l'existence, tendue vers un Evénement que le philosophe s'interdit de nommer. A celui-ci revient l'humble tâche de traduire à sa manière l'étonnement que le théologien a depuis longtemps maîtrisé devant la création : Es gibt Sein. Le langage, en dévoilant le monde, réalise une percée vers cette arrivée de l'Etre. Parler, c'est dire son admiration face à l'"Il y a". Toute parole se déroule sur l'arrière-fond de ce pourquoi naïf qu'elle reprend implicitement pour redécouvrir à nouveau la diffluence insondable dans laquelle baignent l'existence et le monde. Le langage fait et défait sans cesse ce qui est, Evénement créateur qui n'a jamais fini de "ravir". En son essence, il est "poétique", il produit les choses en les installant dans le séjour de la Présence.

Dans la conférence intitulée Zeit und Sein, Heidegger nous invite à dépasser la perspective ontologique des Grecs. Sous le "estin gar einai" de Parménide, en effet, se dissimule le "Es gibt Sein" (20). Le rayonnement de la Physis recouvre la gloire d'une Présence originaire créatrice. En parlant, le poète éprouve que "l'Etre appartient comme le Don de cet "il y a" dans la réalisation du Don" (21). Est-il possible de sonder cet abîme dans lequel échoue notre langage ? Pareille ques-

(20) Temps et être, op. cit., p. 22.
(21) Ibid., p. 24.

tion vient déjà trop tard puisque cette Présence qui surgit indépendamment de notre activité (Zutun) et de notre mérite (Verdienst) et délimite le champ de notre langage détermine le sens même de notre demande (22). Pour entrevoir cette Donation (Schicken) qui oriente notre Destin (Geschick), il faut que notre pensée se re-tourne, qu'elle renonce à cette illusion créatrice de l'objet qui procède du pouvoir réducteur de la logique pour découvrir le projet poétique qui fait surgir les choses dans la lumière secrète et discrète de l'Etre.

La parole déploie la génèse d'une survenance inattendue. Le fond de l'Etre - s'il est encore permis de parler ainsi - n'est pas ontologique (Seinsartig) mais temporel. Bien entendu, il ne s'agit pas ici du temps morcelé que notre représentation saisit sous la forme d'une succession de "maintenant" (Nacheinander der Jetzt), mais de l'histoire même d'une Présence (Anwesenheit) sans laquelle aucun maintenant n'est possible. Allons plus loin et remarquons que sans le cadeau du Temps, l'homme ne serait pas homme (23). C'est ce don du Temps qui lui accorde son centre, qui en fait le point où se concentre (Gewesen) son essence : "Im Gewesen wird Anwesen gereicht". L'histoire n'est pas une succession, elle est l'éclatement d'une procession qui ouvre sur un espace temporel originaire (Zeitraum) que l'on peut appeler "l'Ouvert" (das Offene) : "Mais avant tout calcul du temps et indépendamment de lui, le propre de l'espace libre du temps - propre au sens véritable - repose cependant dans la porrection qui porte et apporte les uns aux autres l'avenir, l'avoir-été et le présent" (24). La patrie du Chronos n'est ni la ligne indéfinie où s'étalent ses trois dimensions ni le point focal éternisé à partir duquel elles se diffractent ; elle est une quatrième Dimension voilée, le

---

(22) Ibid., p. 26.
(23) Ibid., p. 38.
(24) Ibid., p. 45.

milieu où s'épanouissent et s'évanouissent les autres : celle de la Parole qui soutient l'histoire.

Peut-on percer plus loin le secret de cette émergence qui défie notre impérieux besoin de représentation ? Il est aventureux de faire dire au langage plus qu'il n'est en mesure de nous livrer. La méditation de la formule "es gibt Sein" - "es gibt Zeit" nous autorise à penser que "quelque chose" (Es) nous accorde l'Etre et le Temps. Mais quelle est la source où s'épanche cette "présentation" ? Ce n'est pas l'Etre qui donne le Temps, mais cet "Es" énigmatique qui, sous le masque d'une Puissance indéterminée et arbitraire, dessine le lieu où se noue le rapport entre l'Etre et le Temps. Heidegger le nomme encore l'Evénement. Comment le langage pourrait-il le caractériser puisqu'il n'est pas sans lui ? Il reconnaît seulement qu'il n'est ni l'étant ni l'être, mais le centre de leur différence (25) : "Pour apercevoir ce rapport (Sachverhalt) dans la totalité de sa portée, il serait nécessaire de penser l'essence des mortels de façon suffisamment complète dans ses relations, et d'abord, à plus forte raison, l'Evénement comme tel" (26). La parole humaine s'efface au seuil de la mesure qui la supporte et qui se refuse à toute dénomination.

Un tel discours risque de décevoir le théologien et d'irriter le philosophe avide de systématisations. Le premier espère une conclusion positive, le second exige plus de rigueur. Mais l'ontologie fondamentale se dérobe au glissement théologique et se joue délibérément de l'architecture du système. Elle résiste à la double tentation de l'onto-théologie et de la construction métaphysique. Si la pensée de jadis a échoué dans l'Absolu, c'est qu'elle s'est asservi le langage, qu'elle l'a maîtrisé sous l'impératif de l'ordre logique, qu'elle a résorbé le mys-

---

(25) Ibid., p. 56.

(26) U.S., p. 260 ; cf. Temps et être, p. 58.

tère naturel de l'homme et de sa destinée dans le totalitarisme de la représentation.

Heidegger rappelle au théologien que le langage de la foi a une résonance existentielle et qu'il doit, par conséquent, se couler dans le discours nécessairement profane de l'être-au-monde. Il gagnera à emprunter le détour décevant de l'apophase. Apophase nécessaire en un temps où croulent les concepts culturels qui ont commandé notre manière de traiter du péché et de la grâce, de Dieu et de l'homme, de l'être et de l'univers. Malheur au théologien qui se retranche dans la sphère des énoncés doctrinaux, qui continue de parler une langue étrangère à tout accent poétique : salut, rédemption, incarnation restent des dogmes, mais leur portée signifiante transcende le langage qui les traduit et la structure mentale qu'ils présupposent.

Derrière la prudence du théologien se dissimule la peur de remettre en cause un mode d'expression transcendantale, d'admettre certains présupposés, de renoncer à la sécurité de certains appuis, d'avouer la relativité d'une méthode et les limites d'un domaine particulier. Qu'on ne s'y trompe pas : la problématique que nous soulignons est plus fondamentale que le projet bultmannien de raccorder le langage de la foi à celui de la mentalité scientifique ou technique. Il ne s'agit pas d'une adaptation qui exigerait une démythologisation préalable, mais de l'adoption d'un <u>autre</u> langage et d'une <u>autre</u> visée qui nécessitent le secours d'une <u>autre</u> approche. Car l'apophase que nous préconisons n'oppose pas une fin de non-recevoir à la saturation ou à l'inflation du langage religieux des temps passés, pas plus qu'elle n'entraîne une démission devant l'inefficacité présente du propos théologique. Cette révision peut sans doute se réclamer du courant d'une sécularisation dont la foi n'a pas achevé de subir

les contre-coups, mais elle transcende la problématique historique d'un contexte psychologique ou sociologique donné.

c) L'apophase et la sécularité.
****

Que le théologien se console : il aura toujours la tâche d'étudier en lui-même le contenu de sa foi, de réfléchir sur sa traduction et son évolution historiques. Il est indispensable d'interroger la doctrine avec les yeux du croyant, mais nous pensons qu'une telle approche ne suffit pas. Le langage religieux doit effectuer lui-même son retournement, en dialoguant avec la poésie séculière. C'est à la foi même de courir le risque de perdre son propre langage pour obtenir le gain d'un autre langage. Cette radicale démythologisation laisse intacte la parole de l'Ecriture : elle rompt seulement avec les présupposés culturels et les explications traditionnelles : "La destruction, note G. Granel, (dans les deux sens du terme, c'est-à-dire comme dé-construction et comme volatilisation) de cette forteresse de la culture romaine requiert une pensée qui soit ferme dans ses principes, et une foi dont la solidité puisse se réjouir et se fortifier plutôt dans un tel travail, et non pas s'en laisser accabler ou affaiblir, comme si nous étions chrétiens à cause de St Thomas - et non à cause du Christ et des apôtres" (27). Nous avons déjà souligné, à titre d'exemple, que le fond du problème de la justification repose sur une querelle "métaphysique" dont la question ontologique montre la relativité en même temps qu'elle indique la voie possible d'une dépassement.

L'interrogation théologique se pose à l'intérieur de la différence constituée par la rencontre de deux langages impliquant deux visées qui ne se recouvrent jamais

---

(27) G. Granel, ibid., p. 270.

totalement. Il y a, d'un côté, le langage de la foi dont le noyau est la Parole kérygmatique. Le théologien aborde celle-ci avec ses yeux de croyant, il en déroule les implications existentielles, en souligne l'actualité, en dévoile les figures nouvelles dans lesquelles elle s'incarne. Mais il y a, d'un autre côté, le langage humain de l'existence qui se déploie dans la sphère séculière du mystère de l'Etre. La tentation métaphysique risque de ressurgir pour opérer un glissement fallacieux de l'Etre à Dieu et de Dieu à Jésus-Christ. C'est par ce biais que la pensée fait coïncider les deux discours précédents. En réalité, la réflexion théologique n'a de chances de s'enrichir qu'en désimpliquant l'éclairage existentiel du kérygme et l'éclairage ontologique de l'être-au-monde. Aussi est-il nécessaire que le théologien fasse l'épreuve du langage a-théologique et qu'il interroge le contenu de sa foi, de l'extérieur, avec les yeux de l'incroyant.

La légitimité de cette approche se fonde sans doute sur l'auto-suffisance du langage. Elle respecte les aspirations naturelles de l'homme, sa quête de sens à travers l'histoire, l'interrogation angoissée qui fait tressaillir son existence. Vue de cet horizon profane, la Parole de Dieu reste étrangère au Dasein, elle ne prétend aucunément être une réponse à l'appel de sa destinée, mais elle laisse agir sa liberté qui peut se complaire dans l'acceptation, le refus ou l'indifférence. La Révélation surgit tel un Evénement extérieur, qui est "en trop" dans un monde qui évolue de lui-même. C'est encore faire oeuvre apologétique que de montrer qu'elle renferme la solution du problème anthropologique. La théologie résiste difficilement à la tentation de s'ériger en vision du monde. Est-elle la Science qui se retranche au-delà des balbutiements de la réflexion, qui la laisse vagabonder dans le marécage de ses interrogations, avant de fournir à l'ultime question, sur laquelle elle achoppe, l'ultime réponse ? La théologie se doit de prendre au sé-

rieux l'existence et de s'engager elle-même sur les sentiers de l'histoire, car la vérité ne plane pas au-dessus d'un temps dont elle serait l'accomplissement : elle suit le tracé sinueux de la temporalité, elle est elle-même historicité. Selon Heidegger, la méditation philosophique est abandon (Gelassenheit) à l'Etre dont elle contemple les diverses figures. Pourquoi la réflexion religieuse n'adopterait-elle la même attitude à l'égard de la Parole de Dieu ?

Il ne suffit pas d'invoquer le respect de la dimension ontologique de l'existence pour justifier cette visée apophatique. Celle-ci n'est pas seulement une nécessité du discours humain, mais une exigence de la foi elle-même. Il est banal de dire que le croyant ne possède pas la vérité, qu'il est lui-même vis-à-vis de son credo dans une relation d'interrogation et de recherche, enfin que la croyance, n'étant pas un savoir basé sur l'évidence, comporte l'aventureuse possibilité de l'incroyance. Celui dont la croyance ne court aucun risque (parce qu'il la considère comme une garantie et un moyen de se sécuriser à bon compte) n'est pas un véritable croyant. Le doute est à la fois le moyen par lequel la foi s'affirme et se dépasse en se purifiant.

La théologie n'est pas seulement la réflexion sur la traduction de la Parole de Dieu en un langage humain : elle est en même temps la méditation qui assume l'interrogation totale du Dasein et la porte vers le Verbe révélé. Le regard transcendantal doit être sans cesse confronté au regard existential qui seul nous paraît en mesure de sonder, d'une part, le statut fini de la créature et de respecter, d'autre part, la dimension intégrale de la foi en cernant cette autre situation que partage le croyant. Le cri de Job qui met en procès la Parole de Dieu est l'expression angoissée du risque même où l'entraîne sa foi : "Quand bien même Dieu me tuerait, j'aurai raison

contre lui". Il y a un souci d'"orthodoxie" qui esquive cette recherche incessante et qui étouffe la revendication humaine pour faire l'apologie de la volonté de Dieu (28). Les amis de Job se nourissaient de leur assurance dogmatique ; c'est au nom de celle-ci qu'ils jugent l'infortuné qui proteste contre le poids de la fatalité qui l'accable. Ils représentent la tendance "métaphysique" d'une théologie qui n'ose mettre Dieu en question et taxe de blasphème celui qui conteste la logique d'une argumentation perennis. L'attitude de Job, au contraire, témoigne d'une audace sans pareille qui renverse les préjugés théo-logiques au nom même d'une herméneutique saine et lucide de l'expérience et conteste la Parole de Dieu au nom du langage tragique de l'existence historique, car le décret de Dieu n'est jamais tout fait, étant le fruit d'une relecture courageuse de l'événement. Il nous indique ce renversement qui doit s'opérer à l'intérieur de toute théologie : le chemin de Dieu, ce chemin de l'homme vers Dieu, ne suit jamais le tracé d'un plan préfabriqué, mais il dessine la parabole du Souci.

La réflexion heideggérienne sur le langage nous indique donc une problématique théologique qui se tient à mi-chemin entre deux écueils métaphysiques : celui de l'anthropocentrisme qui néglige la médiation ontologique du devenir historique et celui du théocentrisme qui pose a priori une relation logique entre Dieu et l'homme en faisant abstraction de l'herméneutique de la vie. Cette orientation ontologico-existentielle nous semble réconcilier une double exigence : le respect de la Parole de Dieu et la fidélité au langage de l'existence. Mais parce que, d'une part, le Verbe n'est jamais saisi thématiquement comme tel, étant nécessairement une parole humaine sur Dieu et parce que la vérité, d'autre part, n'est pas

---

(28) Avenir de la théologie, par F. Refoulé, C.-J. Geffré, J. Pohier, C. Duquoc, Paris, édit. du Cerf, 1968, p. 142.

l'incarnation progressive d'un en-soi atemporel mais la restructuration historique du discours humain, l'interrogation théologique aura entre autres un mode d'expression apophatique qui assumera aussi bien le cri de l'homme solitaire que la "demande" du croyant éprouvé par la Parole de Dieu. C'est à ce niveau que va s'opérer un dialogue fructueux entre l'incroyant et le croyant : l'un et l'autre, en effet, partagent la même incertitude et la même crainte. Cet échange insolite implique que chacun renonce aux idées issues de deux visions du monde métaphysiquement opposées mais enracinées dans un même préjugé dogmatique : que l'incroyant abandonne la certitude de maîtriser son destin, l'illusion d'avoir résolu tous ses problèmes ; que le croyant aussi rejette la sécurité d'une foi acquise, la conscience de détenir l'énigme de sa destinée, pour se risquer à interpréter son existence à la lumière de la Parole révélée.

III. L'ENRACINEMENT ONTOLOGIQUE DE LA THEOLOGIE ET DE LA PHILOSOPHIE.

A) LE CONFLIT DIALECTIQUE.

On serait tenté de pousser la déconstruction au point d'expurger le Logos de l'Etre du langage de la Révélation. La question ontologique, en effet, paraît non seulement surdéterminer l'expression religieuse authentique, mais la contrarier et l'obscurcir.

Le caractère personnaliste de la Révélation biblique s'oppose, à première vue, à l'aspect impersonnel de l'Ouvert, tel que Heidegger le définit à partir des concepts de Tradition et de Vérité. Dieu se dévoile comme un "Toi" qui interpelle l'homme, non comme une totalité métaphysique qui l'enferme dans la prison de sa finitude.

La méditation ontologique semble imperméable à l'expérience de l'apparition de l'Autre puisqu'elle explore la profondeur insoupçonnée de l'apparence du Même. L'Etre qui se projette dans la présence efface les traits insolites du visage de l'Absent. A supposer qu'il serve de préambule à la Révélation de Dieu, qu'il oriente l'homme vers l'écoute de la Parole éternelle, il disparaîtrait sous le travesti qu'il a emprunté. La face de Dieu ne déchire-t-elle pas la mono-tonie de l'horizon et le Verbe ne brise-t-il pas son silence inquiétant ?

La religion introduit entre Dieu et l'homme un rapport de réciprocité que la parole de l'Ecriture a pour mission de consolider. Or rien ne paraît plus opposé à ce genre de dialogue que la réflexion ontologique. La communion éveille la personne à elle-même en s'adressant à son centre intime, à son intelligence, à sa volonté et à son coeur. En se révélant, Dieu lui donne le nom unique qui renferme le secret de son originalité. Or ce miracle permanent de la création transcende le plan de la relation ontologique : l'Etre est une réalité anonyme qui, en se manifestant, nous abandonne à nous-mêmes et reste muet devant l'interrogation dont notre existence est la proie. Pour toute réponse, il nous renvoie, tel l'ange rilkéen, au jeu déroutant de notre incorporation à l'univers, il nous rappelle notre destin mortel et nous restitue l'écho silencieux de l'abîme d'absence dans laquelle nous sommes plongés. Si la Révélation surnaturelle nous délivre de nous-mêmes en nous découvrant que notre vocation est le signe de l'invocation de l'Autre et la signature de sa Présence, la Révélation ontologique nous livre un peu plus profondément à cet être-là que nous sommes. L'expérience religieuse nous tourne vers (ad) quelqu'un d'Autre que nous, qui pourtant, sans cesser d'être l'Etranger, nous assigne notre destination personnelle ; la ré-clamation ontologique, au contraire, nous

introduit au coeur (in) de la réalité à laquelle nous sommes affrontés et nous invite à accueillir avec lucidité le destin qui nous est imparti.

L'enseignement biblique de la Genèse et la doctrine chrétienne de l'incarnation accusent plus fermement le fossé qui sépare l'optique religieuse de la perspective ontologique. La création ex nihilo n'est pas d'abord le fruit d'une réflexion métaphysique sur la causalité ontologique : elle est l'interprétation d'une expérience poétique qui résulte de la puissance inventive de la parole. Cette conception, impliquée dans la Révélation, instaure entre Dieu et l'homme une relation de type original qui, sans nier l'étrange proximité du Créateur à sa créature, creuse cependant entre eux une distance infranchissable. L'ontologie, au contraire, tente d'abolir, en recourant au concept de participation substantielle, la différence instituée par la Parole entre le fini et l'infini et exprimée dans la célèbre formule de l'"ex nihilo". Elle entreprend la même réduction à propos de l'événement de l'incarnation qui fleurit sur le sol du personnalisme biblique. En Jésus-Christ, la Parole qui se réalise dans un individu concret, unique et transcendant, n'est plus le Logos abstrait qui articule le discours confus du monde.

Le conflit entre la Révélation biblique et le dévoilement de l'Etre est bien réel. La théologie bultmannienne qui tranche en faveur de la communion personnelle oppose catégoriquement la décision éthique de la foi à la réflexion ontologique sur l'homme et sur le monde. La métaphysique substantialiste serait responsable de la perversion du sens de la foi et de sa dégradation en vision "politique" : négligeant l'humilité de l'écoute, elle excite la cupidité d'un regard avide de voir le Créateur tel qu'il voit l'univers ; elle sacrifie l'urgence de l'histoire à celle de la raison abstraite. L'her-

méneutique existentiale renverse cette "thé-orie" héritée des Grecs et accomplit le premier stade de la démythologisation.

Bultmann refuse la médiation du Logos pour deux raisons principales. D'abord, il identifie la problématique ontologique à un modèle particulier de l'ontologie, celui de la philosophie grecque. Il omet de distinguer, à la suite de Heidegger, les thèmes traditionnels qui illustrent le problème de l'"ousia" et le schématisme fondamental sur lequel ceux-ci reposent. Les catégories d'objet-sujet, de substance-accident, d'essence-existence représentent autant d'expressions particulières d'une visée ontologique méconnue. Or l'analyse heideggérienne cherche à restituer le langage même de l'Etre en le soustrayant au langage traditionnel de la métaphysique qui prétend le régir. Ensuite, Bultmann critique l'anthropologie classique en fonction des concepts bibliques qui, à ses yeux, rendent mieux compte de la situation de l'homme dans le monde et du sens de sa destinée. Il fait appel aux existentiaux heideggériens qui lui semblent cristalliser les catégories anthropologiques implicitement comprises dans la Révélation. Il censure donc un modèle anthropologique pour en valider un autre, oubliant que l'un et l'autre sont éclairés par une herméneutique du sens qui, avant tout engagement de la foi, sert au langage de critère pour dire le mystère de l'homme.

Rahner, contrairement à Bultmann, prend pour fil directeur de son anthropologie la réflexion sur l'être. Mais il tombe dans le travers du théologien qui adopte un modèle ontologique en fonction d'une problématique théologique et adapte celui-ci aux données fondamentales de la Révélation. La question du sens qui prolonge celle de l'homme finit par coïncider avec celle de Dieu. La théologie reste prisonnière de la vision métaphysique "a parte

Dei", qui est le couronnement logique de l'anthropologie. Conclusion inévitable, puisqu'au lieu d'emprunter dès le départ un point de vue existentiel et d'orienter sa réflexion sur la signification de l'existence, elle situe la Révélation dans l'axe d'une spéculation sur la connaissance.

Sous l'identité rationnelle entre la méditation théologique et la réflexion ontologique se cache un irréductible conflit. Ces deux directions antagonistes interfèrent en fait selon un processus dialectique qui projette une lumière fugitive sur le sens même de la foi et sur les profondeurs impénétrables de l'existence. Envisageons maintenant le problème de cette interaction au double point de vue subjectif et objectif.

B) LA DIMENSION SUBJECTIVE DU CONFLIT.

Le croyant et le philosophe dépassent tous deux le plan des préoccupations immédiates pour poser une question inconditionnelle. La foi n'est pas seulement une décision éthique, elle exprime une requête qui intéresse l'orientation ultime de la vie, le sens de la destinée et non uniquement une réalisation passagère. Le croyant remet en cause son être sous la mouvance d'un appel qui répond à son souci fondamental. La foi épouse le sillage du retrait problématique de l'Etre et comme lui, elle engendre "un questionner extraordinaire, en dehors de l'ordre (ausserordentlich), sur ce qui est en dehors de l'ordre (das Ausserordentliche)" (29). Aussi, elle inclut implicitement la question de l'Etre, comme la condition même de son actualité car elle recherche à sa manière le sens inaliénable de l'être-au-monde. Il n'y a pas de croyance possible sans une inquiétude ontologique qui porte l'hom-

(29) I.M., p. 25.

me au-delà de ses soucis présents et de la domination de la réalité préliminaire. En rendant urgente l'interrogation du croyant, la réflexion du philosophe lui attribue une portée ultime en la préservant de sombrer dans l'idéologie. Il y a une tentation métaphysique de la foi comme de la pensée qui consiste à esquiver les questions dernières pour s'en tenir aux conclusions universellement valables et aux évidences premières.

Le croyant place l'enjeu de sa vie sur un X dont la réalité reste inaccessible aussi bien à l'expérience empirique qu'à l'évidence logique. Le caractère ultime et inconditionnel de la foi confère à son comportement un coefficient d'incertitude qu'il ne peut évaluer sans ruiner le sens de son engagement. La question ontologique n'est jamais dépassée (aufgehoben) dans l'expérience chrétienne ; elle ne reçoit pas son achèvement dans la Révélation surnaturelle, comme le suppose Rahner. Bien au contraire, elle perdure et se maintient à l'intérieur même de la foi qu'elle empêche de dégénérer en certitude ou en assurance :

> "C'est en cela, écrit P. Tillich, que la foi se distingue de l'évidence logique, de la probabilité scientifique, de l'assurance fondée sur la tradition, et de l'autoritarisme qui ne se pose pas de questions. La foi inclut à la fois la conscience immédiate d'une réalité inconditionnelle et le courage de prendre sur soi le risque de l'incertitude. La foi dit "oui" en dépit de l'angoisse du "non". Elle ne supprime pas le "non" du doute et l'angoisse du doute ; elle ne construit pas un château de certitudes indubitables - seule une foi névrosée le fait - mais elle comprend le "non" du doute et l'angoisse de l'insécurité. Croire, c'est embrasser la foi et le doute à son sujet. Croire, c'est donc unir la foi et la question ontologique qui présuppose le doute radical. Une telle foi n'a pas à craindre la libre recherche de la réalité dernière" (30).

---

(30) P. Tillich, Religion biblique et ontologie, dans Cahiers de la revue d'histoire et de philosophie religieuse, Paris, P.U.F., 1960, p. 40.

La problématique ontologique est donc présente à l'intérieur de la foi sous la forme de doute et d'insécurité, interdisant au croyant de se reposer ou de se contempler. Vis-à-vis de la Révélation, le chrétien partage l'humilité du philosophe qui a et n'a pas l'être.

Personne ne philosophe qui n'a d'abord opéré une conversion de sa pensée. La raison est toujours menacée de rester en surface et de se raccrocher aux préjugés et aux "visions du monde" qu'elle s'est créées sous l'influence des circonstances historiques. Il lui faut donc retrouver, par-delà les dépôts constitués par les objectivations successives de la réflexion, l'expérience originaire de la Révélation de l'Etre. Mais ce retournement n'est pas un exercice abstrait qui laisse intact l'être du philosophe : elle est une reprise existentielle qui transforme la façon même d'envisager sa relation au monde, avec autrui, avec la vérité et l'histoire : "La compréhension de l'être est elle-même une détermination d'être de l'être-là" (31). Entreprise qui n'est jamais définitive, car le penseur ne possède ni l'Etre ni la Vérité qui est l'histoire de sa Révélation.

Le retournement ontologico-existentiel qui préside à l'éveil et à l'histoire de la pensée jette une lumière précieuse sur l'enracinement, la nature et l'expression de la conversion spirituelle. Le croyant, en effet, cherche, souvent à contre-courant de ce qui absorbe quotidiennement l'homme, à adhérer de tout son être à la réalité dernière que ses yeux ne voient pas. Est-il besoin de rappeler que cette expérience religieuse ne l'abstrait pas du monde de son souci pour l'absorber dans la contemplation d'un autre monde, mais qu'elle est le foyer à partir duquel il réinterprète le sens même de son existence et de sa destinée ? En régénérant son être à la source ul-

---

(31) E.T., p. 28.

time à partir de laquelle tout procède, le croyant ne cherche pas un prétexte pour se soustraire aux réalités mondaines, mais une exigence de transformation intérieure grâce à laquelle il poursuit la lecture du sens authentique de ce qui est.

La décision existentielle n'a d'autre but que de traduire l'orientation fondamentale de l'être chrétien. Il s'ensuit que le concept même d'obéissance a une résonance ontologique : toute décision n'est-elle pas le signe d'une participation ? Pour obéir à Dieu, il faut déjà communier avec lui dans l'amour. Car la grâce n'est ni un décret arbitraire qui ne modifie en rien la structure de notre être ni une résolution reprise à chaque instant à la lumière d'un avenir qui nous échappe. Il nous est impossible de comprendre l'expérience chrétienne sans nous référer à des catégories ontologiques, telles que celles de participation, de communion, de relation... La problématique de l'existence et celle de la vérité, telles que les expose Heidegger, nous permettent de réconcilier l'éthique de la grâce et l'éthique de la décision, en montrant que l'une est inséparable de l'autre.

Le conflit qui oppose la Révélation biblique au dévoilement ontologique serait, selon P. Tillich, une forme particulière du conflit qui oppose <u>eros</u> et <u>agapê</u>. Le philosophe incarnerait le principe anti-éthique de la passion ontologique, alors que le croyant serait le prophète de l'affirmation d'autrui. Mais une telle simplification est dangereuse : elle est à l'origine de bien des pseudo-problèmes et tend à ruiner la possibilité d'une interprétation de la foi. Au plan objectif, <u>eros</u> et <u>agapê</u> désignent deux modes d'être complémentaires qui expriment la quête humaine de la réalité dernière : l'un tente d'approcher celle-ci sous l'aspect de la vérité, l'autre sous l'aspect de l'amour. Mais le mouvement ascendant de l'<u>eros</u> prépare le don ascendant de l'<u>agapê</u>, puisqu'il ne peut

s'approprier l'être, objet de son attente. Le désir de l'union cognitive s'achève en re-connaissance d'un don gracieux qui diffère toute volonté de possession (32). C'est ainsi que la réflexion herméneutique, loin de compromettre la transcendance de la Révélation religieuse, en souligne l'étrange gratuité. Si nous transposons le problème au plan subjectif, nous percevons alors le rôle primordial du principe ontologique : il permet, d'une part, de comprendre que l'homme est fondamentalement "intér-essé" par l'Evénement du Dieu qui se donne à lui ; d'autre part, il interdit de réduire le dialogue religieux à un monologue comme si Dieu, désintéressé de la réponse humaine, se servait du croyant comme d'un instrument passif pour réaliser ses volontés souveraines. L'eros conduit à l'agapê, mais l'agapê ne résorbe pas l'eros, il le présuppose comme la condition même de son appropriation par l'homme.

C) LA DIMENSION OBJECTIVE DU CONFLIT.

Nous voudrions maintenant analyser le conflit entre la Révélation surnaturelle et l'ontologie exclusivement sur un plan positif. Les concepts bibliques qui apparemment se réduisent à exprimer la relation personnaliste entre un Je et un Tu requièrent pour leur pleine intelligibilité une herméneutique ontologique. Prenons quelques exemples à l'appui de notre thèse.

a) La création.

Si nous dégageons les implications du concept biblique de création, nous constatons qu'il indique trois

(32) L'homme ne peut renoncer à son désir, mais il peut y adhérer en l'interprétant, ce que nous traduisons par reconnaissance. Notons que déjà les idées de gratuité ou de reconnaissance sont une interprétation de notre incapacité à renoncer à notre désir.

idées essentielles : l'indépendance souveraine du créateur, la dépendance radicale de la créature et la différence irréductible entre ces deux ordres. Mais nous ne pouvons penser la transcendance de Dieu sans recourir à une explication ontologique des termes spatiaux qui la traduisent, tels que l'au-delà, l'en-deçà, l'éloignement, la distance. Le recours à cette herméneutique a pour avantage de démythologiser sur-le-champ les formules imagées qui traduisent notre situation d'être-au-monde. Ainsi le concept ontologique de relation ou de différence clarifira ce que l'idée de transcendance comportait d'ambiguïté. Mais le problème rebondit, car pour suggérer l'originalité radicale de ce type de relation ou de différence, il nous faut recourir au terme encore équivoque de néant. C'est la réflexion ontologique qui intervient encore pour démystifier les représentations imaginatives d'un rien antérieur à la création ou du μὴ ὄν grec, cette matière première sur laquelle s'exercerait l'activité ordonnatrice du démiurge. Le rien n'est pas dans la thèse, car il n'est pas ce à partir de quoi Dieu (ex nihilo) pose le monde ; il n'est pas dans l'antithèse, car il n'est pas le chaos initial qui résisterait à l'acte créateur ; il est dans la synthèse puisqu'il compose l'être même de la créature incapable d'exister par elle-même et constituée toute entière par sa relation à l'Autre. Le néant est alors la distance créée par l'altérité créatrice, distance qui n'est pas un éloignement spatial, mais une limitation interne, une impossibilité absolue d'être autre. Dans la créature, l'être est déterminé par le non-être. En Dieu, au contraire, la vie "c'est l'éternelle conquête du non-être inclus dans son être" (33).

b) L'incarnation.
****

Si nous admettons que le Christ est le Logos de Dieu incarné, il est indispensable de recourir à une

(33) P. Tillich, ibid., p. 48.

interprétation ontologique pour pénétrer le mystère de sa Personne. Le prologue johannique dégage les implications ontologiques de l'incarnation en soulignant l'emprise universelle de la Parole de Dieu : "Au commencement le Verbe était... tout fut par lui et sans lui rien ne fut. De tout être il était la vie... Le Verbe était la lumière véritable qui éclaire tout homme..." (34). Cette signification radicale de l'incarnation, Paul l'expose dans l'hymne christologique qui ouvre l'épître aux Colossiens : la Parole créatrice et régénératrice de l'univers est un étant historique qui se nomme Jésus-Christ. Le Logos comme puissance de vie totale et le Logos comme réalité de vie personnelle sont un seul et même Logos (35), si bien que la médiation universelle du Christ est incompréhensible en dehors d'une herméneutique ontologique. En termes heideggériens, nous dirions que la réalité de la Parole se recueille (legein) dans un étant particulier, Jésus-Christ ; que cet étant est l'être-là de Dieu ; que la différence ontologique s'accomplit en lui dans l'identité personnelle sans s'y résorber, puisqu'il demeure un existant historique.

c) La temporalité et l'éternité.

Il est un autre domaine où la réflexion ontologique fournit au théologien une conceptualisation démythologisante : c'est celui de la temporalité. La relation entre l'histoire globale et l'histoire particulière de la Révélation s'éclaire dès que l'on considère que l'une et l'autre sont situées dans un rapport herméneutique privilégié. Nous pouvons l'apercevoir en recourant à la distinction heideggérienne entre la "Geschichte" et l'"Historie" : l'histoire événementielle de l'humanité et celle du peuple de Dieu ont fondamentalement la même significa-

(34) Jn. 1, 1a, 3, 4a, 9.

(35) P. Tillich, ibid., p. 48.

tion (Geschichte) ; elles déroulent le même mystère, mais la seconde offre une relecture ontologico-théologique de la première. En sorte que le temps universel et le temps particulier de la Révélation qui se recoupent seulement sur un vecteur ontique bien délimité se rejoignent ontologiquement parce qu'ils plongent leurs racines dans le même Evénement (Geschichte). L'histoire de la Révélation prend valeur de signe pour l'histoire spirituelle de l'humanité, car elle détermine le lieu privilégié où s'effectue la prise de conscience du sens tenu en réserve par la différence temporelle.

A la lumière de ces catégories, il est intéressant d'envisager le rapport entre le temps et l'éternité. Là encore, l'ontologie démythologise : l'éternité n'est ni la prolongation indéfinie de la temporalité ni sa projection dans une actualité intemporelle. Heidegger le note justement : "Si l'éternité de Dieu se laisse philosophiquement "construire", elle ne peut être comprise que comme temporalité originelle et "infinie" (36). L'interprétation ontologico-existentielle nous invite à un complet renversement de perspective : plutôt que de penser le temps en fonction de l'éternité, il est plus conforme à la visée finie de la conscience humaine et à

(36) S.Z., p. 427 Anm. 1 : "Dass der traditionnelle Begriff der Ewigkeit in der Bedeutung des "stehenden Jetzt" (nunc stans) aus dem vulgären Zeitverständnis geschöpft und in der Orientierung an der Idee der "ständigen" Vorhandenheit umgrenzt ist, bedarf keiner ausführlichen Erörterung. Wenn die Ewigkeit Gottes sich philosophisch "konstruieren" liesse, dann dürfte sie nur als ursprünglichere und "unendliche" Zeitlichkeit verstanden werden. Ob hierzu die via negationis et eminentiae einen möglichen Weg bieten könnte, bleibe dahingestellt".

la signification profonde de l'histoire d'envisager l'éternité "sub specie temporis". Ainsi est éternelle, non la survivance d'un Dieu qui rassemble en un seul acte toutes les perfections, mais la survenance d'une Présence qui transcende l'histoire ontique sans cesser de s'y recueillir : "L'éternité transcende et comprend la temporalité, mais une temporalité qui n'est pas soumise à la loi du devenir fini et passager, une temporalité où le passé et le futur sont unis sans être niés par la présence de l'éternité" (37). La durée absolue embrasse l'Evénement (Ereignis) qui est à la source du temps. Ne pouvant apprécier sa transcendance que sous l'angle de la temporalité, nous verrons dans l'"avenir" la catégorie la plus apte à exprimer la présence de l'éternel au coeur du temps.

L'ontologie nous pousse à dépasser la conception métaphysique d'un Dieu "causa sui", moteur immobile, tout en nous fournissant les schèmes nouveaux propres à penser l'historicité de l'éternité divine sans pour autant faire violence à l'idée d'un Créateur (38). D'une part, Dieu est en lui-même la Parole qui est dès le commencement (Jn. 1, 1 a). L'expression "in principio" ne doit pas être interprétée au sens d'une priorité chronologique, mais à celui d'une prééminence ontologique. Ce qui veut dire que le Verbe est l'origine créatrice, le principe "poétique" toujours nouveau et toujours ancien de l'univers et de l'homme. Il n'est pas la cause éternelle qui, obtenue par une réduction de l'expérience temporelle, projetterait dans le temps les événements mondains ; il est le dévoilement temporel d'une Présence dont la différence ontologique est la trace toujours présente et toujours à venir. Qu'il y ait une distance entre l'Etre et l'étant, voilà le fait éprouvant qui conduit notre pensée au seuil de l'innommable. Que cette distance survienne

(37) P. Tillich, ibid., p. 49.

(38) I.D., p. 70.

sous le voile d'un Evénement qui nous incite à nous interroger sur le sens de notre destinée, tel est sans doute le seul aspect sous lequel nous pouvons imaginer l'émergence de l'éternité dans le temps. Que chaque Dasein soit enfin porté par cette différence, qu'il soit constitué et devancé par elle dans son être propre, n'est-ce pas déjà exprimer sous le voile de l'apophase la façon dont la créature perçoit son éveil à l'être ?

Si nous conjuguons les deux perspectives que nous venons de suggérer, nous dirons que la Parole créatrice est un Evénement qui ne cesse d'interpeller l'homme et de le rendre attentif à sa Présence. Le rapport à la transcendance est éprouvé par lui comme l'imminence d'une éventualité qui l'arrache à la sécurité entretenue par l'apparente suffisance du monde "perçu" et "vécu". La Parole, en suscitant le Dasein, le convie à la rencontre sans qu'il ne soit obligé de sortir de sa condition. C'est dans l'écoute qui laisse dire ce qui est que la créature fait le premier pas vers la recontre du Verbe (39).

d) Le salut.
****

Il est indéniable que l'herméneutique ontologique fasse éclater certains cadres étroits de la théologie traditionnelle. La réflexion bultmannienne est par trop rigide, car elle est uniquement guidée par une problématique de salut, c'est-à-dire monopolisée par la question de savoir ce que Dieu signifie pour le sujet humain. C'est pour répondre à ce problème que Bultmann réduit la rencontre de Dieu et de l'homme à celle de la Parole transcendante et de la créature qui se décide dans l'obéissance. Bien que Rahner montre les assises herméneutiques de

(39) H. Braun, Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1962, p. 297-298.

la théologie, il reste prisonnier de la problématique traditionnelle de la sotériologie. Parce que le fondement ontologique est acquis au prix d'une réduction transcendantale et non d'une analyse phénoménologique de l'existence, il est impuissant à opérer la déconstruction métaphysique du concept de salut. Le principal avantage de l'herméneutique ontologico-existentiale nous paraît être précisément d'inclure la question du salut dans celle de la reconnaissance de ce mystère qui caractérise l'acte d'ex-sister (40). Poser la problématique du salut non pas seulement en fonction du cadre restreint de la théologie scripturaire mais en fonction d'une problématique ontologique et existentielle qui lui restitue sa véritable signification, telle est l'une des grandes tâches de la théologie. C'est à l'intérieur de cette herméneutique élargie que le projet bultmannien de la démythologisation acquiert tout son sens. Mais il revêt de ce fait une portée nouvelle : il ne s'agit plus de démythologiser, à ras de texte, les images ou les interprétations susceptibles de heurter la mentalité contemporaine, mais de soumettre le schématisme scripturaire à l'épreuve de l'ontologie pour retrouver l'inspiration profonde dont il est porteur. La question du salut, en effet, s'inscrit dans le sillage d'une problématique plus vaste qui est celle de l'ad-oration et de la re-connaissance.

D) LA RESOLUTION DU CONFLIT "ETRE-DIEU" : L'INTERPRETATION.

En suivant le projet de Heidegger, J. Macquarie s'est essayé à une interprétation ontologico-existentielle de la doctrine chrétienne. Sans mépriser la tentation des philosophes "dont l'intérêt pour l'existentialisme s'est surtout limité à son analyse de l'homme dans son existence historique", il se réclame plutôt de "ceux qui

(40) La réflexion théologique est amenée ainsi à dépasser la conception éthique du salut par une interprétation esthétique de la reconnaissance.

ont dépassé cette analyse pour accéder à une ontologie fondée sur l'existence" (41). Nous retiendrons de cette esquisse la façon dont Macquarie aborde le problème de Dieu. Le mouvement de la transcendance suit la trace d'une Présence ontologique (Being) qui s'incarne dans une activité "poétique" de chaque instant (Let-Being). C'est dans ces mêmes termes dynamiques que l'auteur interprète les dogmes de la Trinité et de l'Incarnation. Derrière ces considérations, nous retrouvons toujours la même idée : Dieu n'est ni un étant ni un être, mais l'Etre absolument Saint dont la réalité transcende les schèmes de sujet et d'objet, de cause et d'effet, d'essence et d'existence.

Laissons de côté les conclusions de cette interprétation pour méditer l'orientation qu'elle propose. Dire de Dieu qu'il est, c'est déjà dépasser les catégories d'objet et de sujet, de personne et d'existence. Dieu n'est pas un pôle (objectif ou subjectif) de la relation qu'il noue avec l'homme ni un partenaire existentiel ni un vis-à-vis que le langage pourrait nommer. Son absolue transcendance s'étend aux deux termes de la réciprocité qu'il comprend et enveloppe (42). Le terme de "différence" traduit, nous semble-t-il, l'originalité de ce rapport qui défie toute représentation adéquate, à tel point qu'il est encore dangereux d'assimiler Dieu à l'Etre, comme le fait Macquarrie. Heidegger refuse cette identification logique qui est le pierre angulaire du théisme métaphysique. Nous pouvons cependant la retenir en la soumettant à une interprétation dialectique. L'"être", en effet, évoque spontanément soit une donnée de la totalité, soit le statut de cette même totalité. Mais Dieu ne désigne pas un élément privilégié du réel englobant, à l'instar de Zeus au-dessus duquel plane la puissance totali-

---

(41) J. Macquarrie, God and Secularity, Westminster Press, Philadelphie, Lutterworth Press, Londres, 1968, p. 97.

(42) P. Tillich, ibid., p. 51.

taire du Destin (43) : il symbolise une Réalité dont la plénitude déborde de toutes parts la constellation des significations ontologiques que véhicule le langage. Il est, pourrait-on dire, l'être qui n'est lui-même qu'en étant nié par l'abîme de l'Etre, le Principe qui s'affirme au-delà de toute détermination en se transcendant vers la source de toute vie personnelle.

Comment nommer Dieu sans parler de l'émergence de gratuité qui fait être l'ex-sistence et qui provoque notre connaissance à s'épanouir dans la reconnaissance ? Le théisme et l'athéisme partagent la même foi en l'efficacité de la représentation dont la structuration étouffe l'appel de l'Etre et fournissent des interprétations prématurées à la question réelle qui constitue notre être-là. Les négations catégoriques de l'athée et les conclusions systématiques du théiste sont inspirées par la même peur devant le sentiment angoissant de notre être-au-monde. Elles réduisent l'irréductible, contournent l'incontournable et esquivent l'abîme d'où jaillissent et vers lequel refluent nos interrogations éparses. L'athée qui dénonce l'absurdité de nos projets figuratifs et le théiste qui détruit, en les projetant dans l'hypostase, nos timides esquisses symboliques, partagent, en réalité, le même préjugé métaphysique : celui d'une réflexivité élaborant le critère décisif en fonction duquel la région-conscience s'attribue le monopole de toute appréciation de l'étant.

Nous ne pouvons parler correctement de Dieu sans briser le cercle totalitaire de nos concepts logiques, sans faire violence à nos catégories métaphysiques inconscientes. La question de Dieu s'éclaire, en effet, à l'intérieur d'une problématique du sens qui, comme telle, englobe et soutient le complexe de nos représentations culturelles. C'est pourquoi la connaissance de l'Absolu

---

(43) E.C., p. 271.

demeure illusoire si nous la coupons de l'exigence de reconnaissance dans laquelle elle s'accomplit. D'une part, le découverte du sens est impliquée dans la question par laquelle l'homme met en cause son être donné : toute pensée prend son élan à partir d'une situation déterminée et d'un projet préalable (Vorverständnis) qu'elle s'emploie à élucider. Dès que la connaissance prétend identifier le sens et le maîtriser, voilà cet élan paralysé : la question du sens n'est-elle pas donnée dans le sens même de la question ? Une telle réflexion, en effet, n'étant pas l'oeuvre de la conscience naturelle, se présente comme une opération critique qui, en rejetant les relectures objectivantes, fait refluer la vérité vers le lieu du déterminant non-déterminé ou du non-réduit irréductible. Notre connaissance est ainsi tendue entre la reconnaissance originelle du donné qu'elle épelle et la reconnaissance finale du don qui l'appelle.

C'est vers cette direction théologique que la méditation de Heidegger s'oriente. Voici le "Dasein" situé à l'intersection de l'être-au-monde et du monde de l'Etre : en lui et par lui, un monde se lève dont l'accueil coïncide avec le recueil de sa position initiale. En raison de sa situation, il lui arrive fatalement de concevoir ce don à l'image du donné qui s'offre à son regard et, par conséquent, de se croire maître du sens comme du fait. Méfions-nous aussi bien de l'image que du concept : la question de l'Etre ne propose aucun objectif à notre pensée, mais nous découvre la présence d'un sens qui suscite notre reconnaissance, l'imminence d'un événement qui nous pousse à la rencontre du monde, d'autrui et du divin. L'Etre, répète Heidegger, n'est pas un fondement stable, analogue à une sorte de super-donné : s'il est le principe ultime de la justification de la réalité, c'est dans la mesure où lui-même n'est ni justifié ni fondé. Le sens est essentiellement Jeu gratuit, différence, événement, Non-Vérité. A l'image de la rose qui expose sa corolle, il

éclôt dans le cercle du monde. La naïveté de cette présence rend vain le discours calculateur de la raison.

Cette problématique nous permet de poser en termes moins équivoques le problème de Dieu. En resituant l'hypothèse de l'Absolu dans l'axe de l'interrogation ontologique, nous refusons l'identité de Dieu et de la raison explicative du monde et nous interprétons la transcendance comme l'Evénement même de la gratuité du Don. Cette expérience-limite du mystère sur lequel bute notre langage nous découvre ce que M. Heidegger et P. Tillich nomment le domaine du Sacré (44). Sans cette pré-compréhension poétique qui brise l'ordonnance assurée de la pensée pour la plonger dans la nuit lumineuse du sens, il nous est impossible de deviner la réalité insolite que cache le mot Dieu.

A défaut d'autres noms, appelons Dieu l'Etre, en précisant bien que nous n'entendons pas ainsi cautionner l'identité métaphysique de l'esse et de la ratio. Dieu n'est pas l'être conçu selon le modèle d'un principe explicatif universel, d'une cause ultime dont l'existence satisferait notre appétit de clarté et d'exposition rationnelles. Il peut cependant être dit l'Etre si nous désignons par ce mot le surgissement originel de la Vérité et du sens. L'Absolu n'est plus alors atteint par une pensée de l'identité pour laquelle l'affirmation est un produit du discours logique, mais par une pensée de la différence qui cherche dans l'au-delà injustifié de la réflexion l'accomplissement de cette réflexion. En explorant à fond ses propres raisons, la raison rompt en quelque sorte avec l'univers de son propre discours : l'expérience de la quête logique est traversée et soutenue par un autre type d'expérience qui résiste à toute entreprise de codi-

(44) M. Heidegger, L.H., dans Q. III, p. 114 ; A.H., p. 33 ; Ch., p. 260. Voir P. Tillich, Les fondations sont ébranlées, trad. par F. Larlenque, éd. R. Morel (Hte Provence), 1967, p. 204.

fication : celui d'une requête dépassant et exauçant celle de la réflexion.

"Un mot, a-t-on écrit, suffit parfois pour que les vérités renversées ou mal à l'aise retrouvent leur aplomb. Le mot Etre mis à la place du mot Dieu et quelquefois un paragraphe entier devient vrai" (45). Perdue dans la clairière de l'Etre, la pensée ne rencontre plus le visage familier du Dieu disponible, considéré comme "une chose parmi d'autres dans un univers de choses qui existent" (46). Dieu est le gouffre insondable qui fait vaciller l'ex-sistence sans pour autant cesser de la retenir, l'abîme où se perd celui qui veut être sauvé.

Le commentaire que nous donne Heidegger du poème de Silésius nous met sur la voie d'une interprétation poétique de l'"ex nihilo". Dieu ne crée pas à partir du rien comme si le rien était la matrice originelle dont tout est tiré, mais il crée pour rien, parce que, en créant, il ne propose aucune raison extérieure à son acte. Ainsi, l'homme et le monde sont vrais parce qu'ils sont là, comme la fleur, sans pourquoi :

> "Si on demandait à la vie pendant mille ans : "Pourquoi vis-tu ?", si elle devait du tout répondre, elle dirait seulement : "Je vis pour vivre !". Cela vient de ce que la vie vit de son propre fond, jaillit de ce qui lui est propre ; c'est pourquoi elle vit sans un pourquoi : elle se vit seulement elle-même ! Et si l'on demandait à un homme véridique, un qui agit de son propre fond : "Pourquoi accomplis-tu tes oeuvres ?" s'il répondait bien il devrait aussi seulement dire : "J'accomplis pour accomplir !"...
>
> On ne doit pas se chercher ou se figurer Dieu en dehors de soi, mais le prendre comme il est mon bien propre et en moi ! Nous ne devons pas non plus servir Dieu ni accomplir nos oeuvres pour un pourquoi quel-

(45) H. Raynal, L'oeil magique, Paris, Le Seuil, 1963, p. 201.

(46) P. Tillich, Théologie de la culture, trad. par J.P. Gabus et J.M. Saint, Paris, édit. Planète, "L'expérience intérieure", p. 41.

conque : non pas pour Dieu, ni pour l'honneur de Dieu ni pour quoi que ce soit qui serait en dehors de nous, mais seulement pour ce qui est en nous, comme notre être, notre vie propre" (47).

Comment justifier Dieu à partir du monde, puisque Dieu n'est pas extérieur à ce monde ? Comment le justifier en fonction de l'homme, puisque le rapport "religieux" constitue précisément son être ? On peut dire que l'existence et l'univers n'ont pas de sens, si, par ce mot, nous désignons une finalité extrinsèque qui fournit a posteriori la raison d'une réalité donnée. En marquant la distance qui sépare Dieu du créé, la formule "ex nihilo" souligne que le sens est la reconnaissance du don intérieur à ce qui est, qu'il est un non-sens, en tant qu'il caractérise l'épiphanie étonnante de l'Etre. En langage heideggérien, nous dirons que le sens est la Vérité du monde et de l'Etre, c'est-à-dire le jeu conjugué de leur disparition et de leur apparition dans l'apparence : "Autrement dit, écrit G. Morel, la grâce ne succède pas au monde, car le monde, dans la mesure où il est vraiment monde (vraiment humain) est grâce : le don libre est son essence" (48). Le néantir de l'Etre est l'expression de ce rapport sans rapport qui fait jouer la présence gracieuse de Dieu dans le retrait-à-couvert du monde. De Dieu, l'homme n'a nul besoin, pas plus d'ailleurs que Dieu a besoin du monde. L'Etre, ce terrible signifiant, rend in-sensée toute postulation de Dieu qui procède des catégories du désir ou de celles de la représentation (49). Sans lui, cependant, il nous est rigoureusement impossible de découvrir une quelconque justification à notre vie.

---

(47) Oeuvres de Maître Eckhart, Sermons et Traités, op. cit., p. 84 et p. 109.

(48) G. Morel, Problèmes actuels de religion, Paris, Aubier-Montaigne, collection "Recherches économiques et sociales", 1968, p. 190.

(49) Cette problématique nous fournit l'horizon à partir duquel nous pouvons dépasser le discours augustinien de l'"inquietum" et le discours thomiste "a contingentia mundi".

Nous avons déjà appelé religion l'expérience originale de cette relation fondamentale qui préside à l'éveil de notre être-au-monde. Si le sens n'est ni l'objet de notre discours rationnel ni le sujet garant de nos exigences affectives, il reste le point nodal de toutes nos questions : "Pourquoi donc y a-t-il l'étant et non pas plutôt rien ?". C'est à l'intérieur de cette interrogation qui fait chanceler l'existant que la pensée assiste au surgissement du sens. Le "plutôt que rien" arrache la réflexion aux tentations de la représentation onto-théologique. Le "pourquoi existe-t-il quelque chose ?" part, en effet, de la considération de l'étant donné. Ainsi questionné quant à sa cause, celui-ci est rattaché à l'Etant suprême qui le produit. Mais comment le sens de l'étant serait-il encore un étant ? L'interrogation précédente porte bien sur l'existant dans sa totalité. Le "plutôt que rien" l'expose à l'éventualité menaçante du non-être, en sorte que la question atteint une tout autre dimension : pourquoi l'étant est-il retenu dans sa chute vers le néant ? Il ne s'agit pas là d'un simple jeu de mots ni d'un processus mental de réduction. Le néant ainsi dévoilé n'est pas une fiction de l'esprit, il est révélé dans et par l'étant dont il est la possibilité-limite. C'est à ce niveau de profondeur que surgit la question de l'Etre qui intègre sans la supprimer celle du non-être. Ce qui est possibilité de l'ens ne serait-il pas la réalité de l'esse ? Car l'Etre n'est pas seulement le néant en tant qu'il est au-delà de l'étant, mais, en un sens plus fondamental, en tant qu'il se pose dans le néantir, c'est-à-dire dans le non-sens "apparent" d'un rapport sans rapport. C'est alors que l'étonnement (thaumasia) produit par la question se meut en admiration : la raison que nous croyions invoquer ne se contente pas de réduire à rien nos raisons, mais elle nous découvre sa "capacité" d'être sans raison et sans fond.

Abîme d'Etre, puissance supportant tout le fini, (Power of Being), tels sont les noms que la perspective de la Vérité nous invite à attribuer à Dieu (50). P. Tillich semble se méprendre sur le propos de Heidegger, bien qu'il rejoigne sur certains points l'orientation de sa pensée. Sans doute a-t-il raison de préciser que l'Etre n'est pas Dieu de l'aveu même de l'auteur de la Lettre sur l'humanisme (51). Mais l'argumentation qu'il soutient se retourne contre lui. Parce que l'Etre recouvre l'abîme d'une raison sans raison, il ne peut embrasser le prénom d'un Dieu qui, étant avant tout le sens de l'existence, doit surmonter le non-être (52). En fait, Tillich semble ignorer que l'Etre heideggérien est surtout le fondement sans fond de notre être dont il symbolise la destination secrète. Il n'est donc pas interdit d'élever la question de Dieu au niveau de la problématique du sens, en considérant l'Etre comme la trace du Dieu absent. Le concept de puissance d'être, tel que Tillich le définit, n'est pas incompatible avec l'image du Jeu de l'Etre. En désignant l'emprise universelle de Dieu qui supporte le fini, il marque en même temps la suprême liberté du Créateur par rapport au créé. L'Etre exerce son influence sur l'étant sans disparaître dans son oeuvre de fondation. Afin d'entrevoir l'indépendance de Dieu ainsi que la radicale gratuité de la création, nous pouvons nous placer dans l'espace poétique de l'Eclaircie. La transcendance de la présence divine est à la mesure même de son immanence, à l'image de l'Etre, son sillage, qui se retient dans son néantir en se diffusant gracieusement : "Le nom de la profondeur et du fond infini, inépuisable, de tout être, écrit P. Tillich, est Dieu. Cette profondeur est le sens même du mot Dieu. Dieu est aussi le nom du fond infini et

---

(50) Voir à ce sujet Tillich et Heidegger, dans Harvard Theological Review, 1968, t. 61, p. 249-260.

(51) L.H., dans Q. III, p. 102.

(52) P. Tillich, The Interpretation of History, New-York, 1936, p. 336.

inépuisable de l'Histoire" (53). Mais la Puissance divine sur le monde n'est pas le produit de l'évolution historique : Dieu ne s'absorbe pas dans le devenir puisqu'il est le sens abyssal de l'existence et que sa transcendance mesure la générosité de sa présence. Pour rassembler sous un seul mot l'idée d'abîme et de puissance, d'indépendance et de don, Tillich recourt à l'idée d'écart (Spannung), que nous pouvons considérer comme une interprétation théologique du concept de "différence". Dieu est précisément dans la tension qui sépare la réalité de son être de l'actualité réalisée ; toutes nos idées et nos images sur lui procèdent de cette distance et refluent vers elle. La scission n'est pas, comme le pense Hegel, un moment que réduit le devenir historique. Car ce ne sont pas nos représentations qui, par un processus d'approche de plus en plus adéquat, résorberont cet écart : c'est, au contraire, celui-ci qui maintient et mesure l'inadéquation de celles-ci.

Qu'on ne se trompe pas sur la signification de cette relecture : nous n'affirmons pas que Tillich nous offre le complément théologique de la philosophie de Heidegger. Certes, le théologien pose entre Dieu et l'homme une corrélation analogue à celle qui unit l'Etre et l'existence et comme le philosophe, il invoque, pour l'exprimer, la puissance révélatrice du langage symbolique. Toutefois, en situant Dieu au principe de l'Etre (Ground of Being), il cautionne une vision onto-théologique de l'homme (54).

Ce discours repose d'abord sur une anthropologie de type existentialiste, préalablement structurée en fonc-

---

(53) P. Tillich, The Shaking of the Foundations, Hardmondsworth, Penguin, 1962, p. 63 sp. Voir trad. française, op. cit., p. 81 sq.

(54) P. Tillich, Théologie systématique, Introduction, Raison et Révélation, tr. fr., Paris, édit. Planète, 1970, p. 13 : "Dieu est la réponse à la question sous-jacente à l'Etre" ; cf. aussi p. 95.

tion du présupposé théologique. C'est ainsi que la tension observée entre l'essence et l'existence sert à exprimer la distance tragique qui sépare l'être humain de son principe fondateur. On comprend que Tillich puisse écrire : "Une discussion complète de la relation de l'essence et de l'existence est identique au système théologique tout entier. La distinction entre essence et existence qui est, religieusement parlant, la distinction entre le monde créé et le monde concret, est l'épine dorsale de tout le corps de la pensée théologique. Elle doit être élaborée dans chacune des parties du système théologique" (55).

Cette distinction règle la corrélation dialectique entre la philosophie et la théologie. Le théologien peut ainsi récupérer au service de la religion la sphère humaine de la nature et de la culture, non en vertu d'une simple relecture, mais en raison même de l'objectif nécessairement théologique qui définit la préoccupation de l'Ultime (Ultimate concern). Si la relation de l'homme à Dieu est a priori posée in re, toute interprétation empruntera fatalement le chemin de cette participation ontologique qui enlève d'emblée tout sérieux à l'aveu de l'athée.

Nous croyons avoir suffisamment montré que le langage sur Dieu est subordonné au discours de l'Etre. La réflexion de Tillich qui veut dépasser le théisme traditionnel s'inscrit, pour une certaine part, dans le sillage heideggérien du retour au fondement de la métaphysique. Toutefois, le dialogue ontologique, considéré avant tout comme le préliminaire obligé à l'accueil de la Révélation, renforce, malgré les apparences, la solidité de l'édifice onto-théologique et passe sous silence le problème du passage herméneutique du sens à Dieu. Si la théologie renonce à trouver ses fondations dans l'ordre de la

(55) Ibid., p. 89.

théodicée traditionnelle, elle ne peut se dispenser d'entreprendre une phénoménologie de la trace, c'est-à-dire de "la présence de ce qui, à proprement parler, n'a jamais été là, de ce qui est toujours passé" (56). C'est cette trace que nous suivons en développant la question ontologique ; c'est sur l'absence dont elle est le témoin fidèle que bute notre pensée. Essayons d'aller plus loin, en prenant l'Etre non plus exclusivement comme le thème, mais comme le schème et la visée de notre recherche. Avant de recourir d'emblée à l'enseignement de la Parole révélée, interrogeons l'existence et le langage séculiers de l'homme : "Etre à l'image de Dieu, écrit E. Levinas, ne signifie pas être l'icône de Dieu, mais se trouver dans sa trace. Le Dieu révélé de notre spiritualité judéo-chrétienne conserve tout l'infini de son absence qui est dans l'"ordre" personnel même. Il ne se montre que par sa trace, comme dans le chapitre 33 de l'Exode" (57).

IV. LE RECOURS A L'INTERPRETATION OU LE RETOUR AU FONDEMENT DE L'HERMENEUTIQUE.

A) LE LANGAGE DE L'EXISTENCE ET LA CONVERSION.

Nous menons nécessairement une existence inauthentique : absorbés par les multiples tâches journalières, nous sommes dévorés par le souci qui nous livre au futur incertain. Notre vie n'est jamais totalement authentique ; la dictature que la puissance de l'"on" exerce sur elle n'est pas, en effet, une tentation passagère, un vertige momentané qui paralyse nos possibilités : elle est l'expression authentique de l'inauthenticité et de l'ambi-

(56) E. Levinas, Humanisme de l'autre homme, Montpellier, "fata morgana", 1972, p. 62.

(57) Ibid., p. 63.

guïté native de notre être. En acceptant cependant sans recul son emprise, nous nous déchargeons du poids de notre être et nous recouvrons pudiquement du voile illusoire du déjà vu la trace de l'imprévu, de l'insolite, de l'étrange.

La médiocrité de notre existence transparaît surtout à travers l'interprétation vulgaire du temps et à travers le regard que nous portons sur notre mort. Nous subissons la succession des maintenant sans nous interroger sur leur articulation et leur orientation, comme si nous disposions du temps comme d'un objet et que nous pouvions conférer à celui-ci une valeur d'éternité. Nous vivons, aspirés par le présent de l'instant qui passe, oubliant que c'est l'avenir qui nous ouvre le trésor de nos ressources personnelles. C'est ainsi que notre existence se morcelle et se désintègre avec le temps qui s'en va en lambeaux. Et pourtant, l'idée même d'un temps qui passe et qui meurt souligne que nous ne disposons pas de notre histoire. Jaillissant de l'avenir vers lequel se transcende notre être, il n'est que ce que nous voulons bien en faire. Mais le futur ultime, foyer de la temporalité, n'est pas le futur illimité du temps vulgaire : il est le déploiement de l'être-pour-la-mort. C'est précisément la réalité menaçante de notre fin que nous cache notre vie inauthentique, éparpillée sur l'étendue du présent. C'est notre finalité propre qu'elle refuse en considérant la mort comme un événement public et non comme l'avènement qui la porte vers son achèvement.

Le langage traduit la continuelle mystification à laquelle nous nous livrons. Au lieu de s'effacer au seuil de la chose, le mot camoufle celle-ci qu'il a pour fonction de révéler. Au lieu d'indiquer l'être, il ne signifie plus que lui-même. Le discours voile le cours de la réalité ; le signe déraciné, coupé de sa référence ontologique, tourne à vide, matériau anonyme que le langage

s'approprie pour éprouver son auto-nomie. Dans un univers de choses qui sont, parce qu'on les dit telles, la communication réelle fait place à la tranquille répétition du bavardage. Et puisque le langage préfabriqué de la vie publique délimite le champ de vision de tous et de chacun, déterminant à l'avance ce que l'on voit et ce que l'on ne voit pas, il n'y a plus de place pour le geste rénovateur d'une parole qui brise la clôture des évidences et dénoue le complexe des fausses assurances.

Autrui est sans visage dans cet univers de mots. Sans doute mon existence reste-t-elle exposée à sa présence inaliénable, puisqu'elle a la structure essentielle de la co-existence et de l'être-avec-les-autres. Mais cette relation est incapable de s'épanouir dans la rencontre qui préside à la reconnaissance de l'Autre. Mon regard refoule autrui sur l'écran de l'"il y a les autres", même si je cherche à cultiver la réciprocité économique entretenue par le souci. Je passe à côté de lui, indifférent à la trace dans laquelle il se tient. Puisque je suis fermé à mes propres richesses, je suis incapable de l'assister positivement, de le révéler authentiquement à lui-même, en le devançant dans la réalisation de son existence et en devenant finalement le témoin de la trace dont il est signe. Tout au plus puis-je me substituer à lui, le décharger du poids de ses soucis et l'établir par rapport à moi dans une relation de dépendance économique. La véritable assistance, au contraire, restitue autrui à son être propre, le libérer pour qu'il assume son souci et reconnaisse son indépendance, dans un geste qui condamne tout calcul.

Heidegger nomme déchéance (Verfallen) le statut de cette existence livrée aux préoccupations présentes, oublieuse de sa destination, ignorante de son avenir. Certes, nous ne pouvons faire abstraction de nos soucis, ni renoncer aux tâches du moment qui monopolisent nos énergies. La déchéance dont la signification ne comporte

aucun jugement de valeur demeure cependant l'origine d'une tentation permanente. Notre être-au-monde est menacé de glisser dans l'univers nivelant de la médiocrité où, devenus inconscients de notre présence au monde, nous nous abandonnons aux fantaisies de notre liberté déracinée. Mais la conscience peut toujours rectifier cette orientation : l'interrogation qui, brisant la léthargie du cours de la vie, réveille le pourquoi sommeillant au coeur de notre être, annonce l'aube de la conversion.

La manière inauthentique dont nous abordons le monde est une expression concrète de la relation transcendantale qui nous rattache à la réalité. Puisque, par ailleurs, l'être-au-monde incarne l'espace de la transcendance de l'Etre, chacune de nos attitudes "déchues" reste le signe négatif de notre référence à la Vérité. C'est sur la base de ce rapport inconditionnel, posé dans l'éclaircie de l'Etre, que nous inversons la signification de notre être. Toute conversion implique un retour interprétatif vers la capacité finie de notre existence.

Comment caractériser de façon plus précise cette expérience ? L'acte de la conversion réveille la profondeur oubliée de notre être, en nous faisant passer de la représentation à la présence ou de l'idée à la réalité. Il entraîne, en un premier temps, une rupture avec la manière de voir qui détermine le domaine habituel du quotidien. Ce refus des croyances spontanées et des attitudes conventionnelles nous invite à prendre la mesure authentique de ce que nous sommes. Nous ne tardons pas à éprouver, outre la douleur de l'arrachement, l'angoisse du dénuement. Nous voici seuls devant le néant de notre existence, pressentant confusément que cette absence indique le sillage d'une présence, sinon elle n'opposerait pas une telle résistance à la réalité vécue. L'angoisse n'est pas un sentiment passager qui, de temps à autre, fait irruption dans le champ de notre conscience : elle est la disposition fondamentale

qui nous éveille à l'être, la perspective insoupçonnée qui nous fournit le recul indispensable pour prendre le dessus de nos soucis. C'est sur la base de cette dimension que notre Dasein re-tourne vers l'Etre.

Il serait inexact d'assimiler la conversion au passage de l'extériorité à l'intériorité. En faisant retour sur nous, nous découvrons combien nous sommes distants de nous-mêmes. L'intériorité à laquelle nous prêtons les contours précis de la subjectivité éclate en quelque sorte dans le geste qui tente de la rejoindre. L'expérience de cette déchirure entretient en nous l'angoisse : nous comprenons soudain que nous ne disposons pas de cet être à la fois fasciné par les fantômes de la présence et hanté par l'épreuve de l'absence. L'extériorité du monde inauthentique nous laisse croire que nous sommes les maîtres de notre intériorité. Nous sommes ainsi faits que nous préférons la sécurité de l'exil à l'angoisse de l'exode.

L'interrogation que nous portons sur nous-mêmes met en cause notre manière même d'envisager le monde et nous fournit le principe d'une nouvelle intelligence du réel. La conversion n'est effective que si elle débouche sur une nouvelle interprétation de l'univers de la présence (monde, souci, mort) de la rencontre (autrui) et de la communication (langage). Désormais, un élément d'indétermination entre dans notre vision des choses et de nous-mêmes. Nous percevons confusément que nous sommes au monde sans être absorbés dans le monde, que le néant de la mort signifie aussi bien la négation absolue de nos virtualités existentielles que le néantir mystérieux d'un retrait indéfini. Nous découvrons que autrui est à la fois l'image du sujet, un "alter ego", et la présence symbolique de l'ordre personnel. Nous saisissons que l'histoire n'est pas seulement l'obsédante reproduction de l'identique, mais aussi la promesse réitérée d'une différence. Nous expéri-

mentons enfin cette densité insoupçonnée du langage qui, par-delà la rhapsodie des mots, nous restitue l'écho de l'Etre et du Temps.

Selon Tillich qui a transposé au plan théologique le modèle de la conversion existentielle, il existe une attitude qui demeure à la portée de tous : le courage d'être par lequel nous assumons notre être, sorte de foi séculière sur laquelle vient se greffer la foi religieuse. Elle s'exprime à travers trois expériences privilégiées : celles de la faute, de la liberté et de l'angoisse. Ces situations nous découvrent le raisonnement secret (Verborgenheit) de l'Inconditionné au coeur de notre existence. Assumer la faute - ce que Heidegger appelle la culpabilité - c'est entrer dans le jeu d'une décision résolue, analogue à l'impératif kantien, et par là, rassembler dans une préoccupation ultime toutes les énergies de notre être. Reconnaître la liberté équivaut, de même, à en accepter les limites : le fait que nous ne soyons pas libres à l'égard de notre propre liberté indique que celle-ci est portée par une volonté inconditionnée. Eprouver l'angoisse enfin nous conduit à relativiser notre représentation du monde, pour nous abandonner à l'Inconditionné qui défie tout ordre de grandeur (unverfügbar).

Quelle est cette Réalité inconditionnée ? Tillich, on le sait, l'identifie à Dieu. La conversion qui nous place devant une réalité inconditionnelle (das Unbedingte) est le prélude à la rencontre religieuse qui nous dévoile la présence de l'Inconditionné (der Unbedingte) (58). Tillich rejoint le schéma heideggérien : Etre = interpellation et homme = réponse. Notre réponse à Dieu est l'envers d'une question que Dieu nous adresse (59). La Révélation surnaturelle (Geschenck) est avant tout

(58) Voir Gesammelte Werke, t. V, Die Frage nach dem Unbedingten, Stuttgart, R. Albrecht, 1964.

(59) Gesammelte Werke, t. III, p. 57.

historique (Geschick) puisque, à partir d'un point déterminé de notre histoire, elle nous renvoie au sens même de notre histoire.

Quel est le rapport entre la Révélation de l'abîme et la Révélation du Dieu de la foi ? Tillich semble admettre que la conversion à la vérité inconditionnelle soit déjà l'expérience (Erfahrung) de l'Absolu divin. Cette découverte ne s'effectue pas sans la reprise courageuse de notre être. La manifestation de l'Inconditionné prépare la foi religieuse : le croyant est celui qui donne un nom à l'abîme en s'abandonnant sans condition au Toi qui s'y cache.

B) LA PAROLE ET LE SENS.

Tillich se situe à mi-chemin entre Bultmann et Heidegger. Il dépasse le critère de la théologie existentiale, puisque le courage d'être n'est intelligible qu'à l'intérieur d'une interprétation ontologique. Il pose cependant l'Etre en dehors du champ du langage et de ce fait, n'assigne à la méditation du sens qu'un rôle préliminaire à l'accueil de la foi. Il nous semble que la question du rapport entre le dévoilement de l'Etre et la Révélation de Dieu doit être posée au niveau du langage avant de l'être au plan de l'existence. L'acte salvateur de la conversion n'est-il pas toujours devancé par le geste libérateur de l'interprétation ?

La perspective théologique de Ebeling nous semble mieux respecter la problématique heideggérienne. C'est la parole, non la décision, qui éveille l'existence à l'abîme de l'Etre. Avant tout engagement concret, elle situe l'homme en face du monde et en face de Dieu et le renvoie à son histoire, lieu où il éprouve la radicale remise en question (radikale Fraglichkeit) qu'elle provoque. Le

langage humain est la réplique plus ou moins proche (Antwort) à une Parole fondatrice (Wort) qui surgit des profondeurs de la finitude : "Adam, où es-tu ?".

Nul ne peut dire si ce Verbe est la voix de Dieu ou la voix du monde. Il est d'ailleurs vain de délimiter le champ humain et le champ divin du langage. Ebeling entend saisir la réalisation de la Parole de Dieu au niveau de la performance du discours séculier (60). Il refuse toute distinction a priori entre le Sacré et le profane, entre le monde et Dieu, car la Parole révélée n'est pas "un étage de la Parole (Wortschicht) qui se situerait à côté de celle qui court entre les hommes et que seule on a coutume par ailleurs de désigner comme Parole" (61). Après D. Bonhoeffer, il dénonce la schizophrénie théologique qui menace le christianisme (62).

La Révélation n'annonce pas une autre Parole : elle explicite le sens même du verbe humain. Reprenant le vocabulaire de Heidegger, Ebeling montre que toute parole est l'indication (Zeige) d'une réalité qu'elle laisse advenir en s'effaçant devant elle. Ce sens ultime, cette épaisseur symbolique du langage, le théologien l'interprète comme étant la Parole de Dieu. Mais cette reconnaissance herméneutique procède de la lumière de la foi qui

---

(60) W.G., p. 340 : "Es ist ein Kardinalfehler der Theologie, wenn von Gott geredet wird als einen Teil der Wirklichkeit und wenn eben darum Gott vorgestellt wird als Zusätzliches zur übrigen Wirklichkeit... ; statt so, dass theologisch von Gott nicht die Rede sein kann, ohne dass damit die Welt als Geschehen zur Sprache kommt, und von der Welt theologisch nicht die Rede sein kann, ohne dass damit ebenfalls Gott als Geschehen zur Sprache kommt".

(61) Ibid., p. 340.

(62) Ibid., p. 146 ; voir aussi Das Wesen des christlichen Glaubens, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1959, p. 149 sq.

montre au croyant que la Parole de Dieu est l'accomplissement (Zu-sage) de la parole humaine.

Entrer dans la Révélation, c'est accepter de réviser notre langage en le relisant a parte Dei. Nous découvrons donc la fonction essentielle que Ebeling assigne à l'herméneutique. Bultmann y voit une méthode préparatoire visant à extraire le noyau intégral de la doctrine. Ebeling, par contre, souligne qu'elle embrasse le processus même à l'intérieur duquel la Parole sur Dieu se révèle comme Parole de Dieu. La Révélation n'est pas un contenu donné que l'on comprend en projetant sur lui de l'extérieur des règles d'interprétation. Elle surgit en quelque sorte de l'acte herméneutique qui investit la parole humaine : "Le contenu et l'objet de l'herméneutique sont l'événement de la Parole comme tel" (63).

Ebeling ne nie certes pas que Dieu se soit manifesté une fois pour toutes en Jésus-Christ. Mais la portée de cette Parole donnée par le passé demeure tenue en réserve dans la Parole qui se donne à l'avenir. L'horizon de l'interprétation actuelle de la foi permet la reprise vivante du message codifié dans le document. Il est donc indispensable d'élargir le concept même de la théologie : celle-ci est inséparablement l'étude historique de la tradition constituée et la réflexion herméneutique sur la tradition constituante.

L'interprétation opère un processus d'identification en deux temps. Le croyant découvre d'abord que la Parole de Dieu actualise les virtualités profondes du langage humain et ensuite que cette actualisation présente détient le sens de la réalité passée. C'est avec raison que Ebeling souligne que "le principe herméneutique est

---

(63) W.G., p. 335 : "... darum ist Inhalt und Gegenstand der Hermeneutik das Wortgeschehen als solches".

l'homme comme conscience" (Hermeneutisches Prinzip ist der Mensch als Gewissen) (64). Conscience qui est tension, distance, appel : le lieu où la Parole de Dieu nous envahit en nous interpellant sous le voile du Néant. C'est cette déifférence que le croyant ne cesse d'identifier à l'espace silencieux où retentit le Verbe.

Nous analyserons ultérieurement l'usage théologique que Ebeling fait des catégories heideggériennes. Qu'il nous suffise pour l'instant de retenir la conclusion capitale de sa réflexion : l'identification du langage humain à la Parole de Dieu est le fruit d'une interprétation intérieure à la foi, ce qui suppose que la Révélation surnaturelle soit d'abord une relecture du mystère de l'existence qui se profile dans le langage. Toute théologie de l'engagement repose donc sur une approche théologique d'un message qui n'est pas un "positum" immuable, une autre dimension à laquelle serait ordonné le langage humain. En exploitant le modèle heideggérien de la Vérité de l'Etre, nous découvrons qu'elle est une relecture courageuse du discours de l'existence.

Le discours du sens assure la médiation entre le langage de l'existence humaine et la Parole de Dieu. En disant cela, nous n'entendons pas assigner à l'ontologie une fonction préparatoire, comme si la Révélation devait compléter, accomplir ou rectifier l'ouverture naturelle de l'homme. Une telle conclusion relève d'une compréhension

---

(64) Ibid., p. 348. Ebeling emprunte le concept de conscience (Gewissen) à Luther. Il le comprend dans un sens très proche de celui de Heidegger : la conscience est le lieu où nous éprouvons l'inadéquation (Distanz) entre ce que nous sommes et ce que nous sommes appelés à être. Le néant qui constitue cette distance est, pour le philosophe, le voile de l'interpellation de l'Etre, mais pour le théologien, il peut être interprété comme le champ où germe la Parole de Dieu.

positive et objectivante de la Parole. Dans cette perspective, l'herméneutique intervient de façon extrinsèque pour clarifier le regard que l'homme porte sur le message religieux. En la subordonnant à la Vérité de l'Etre, Heidegger entend lui attribuer un rôle primordial dans le dévoilement de la Tradition. L'interprétation désigne le projet intelligible de la foi qui engendre son propre objet. Comme l'amour dont parle Maître Eckhart, la foi transforme l'homme en ce qu'elle aime (diu minne est der natur, daz sie den menschen wandelt in die din) (65). En relisant sa vie sous le regard de Dieu, le croyant identifie le sens de son langage à la Parole révélée. Il n'y a pas une énigme naturelle et un mystère sur-naturel de l'existence. L'ontologie n'est pas la réflexion sur les conditions de possibilité ou d'actualité de la Révélation : elle est l'interprétation de son actualisation ou de sa réalisation. Interprétation qui s'épanouit en re-connaissance, puisque la Parole de Dieu est là, enfouie dans l'épaisseur de la parole vécue.

Est-il besoin de préciser que cette hypothèse respecte le caractère surnaturel du message ? Le processus de l'interprétation déploie l'acte de la transcendance, puisqu'il nous fait passer du verbe humain au Verbe de Dieu. Le croyant vit la Pâque dans le langage : en consacrant le monde dans la Parole divine, il le fait passer de la mort à la vie et lui donne son achèvement. C'est l'oubli de cette trans-ascendance dont l'interprétation est la trace qui entraîne le théologien à penser la différence de la nature à la grâce à l'image de la distance (non-poétique) qui sépare le ciel et la terre. La présentation positive de la Révélation nous paraît être le fruit d'une interprétation seconde qui recouvre en le cachant le sens de l'interprétation première : elle est une objectivation mythologique ou métaphysique de la transcendance vécue.

---

(65) Cit. par Heidegger dans E.C., p. 209-210.

Ainsi la foi, avant d'être le courage d'être, est le risque de la Parole ; l'interprétation lui confère cet élément irréductible de pari qui consiste à croire que la parole de l'homme sur Dieu est l'envers de la Parole de Dieu sur l'homme.

§ §

§

TROISIÈME PARTIE

PROSPECTIVES THÉOLOGIQUES

CHAPITRE X

TRADITION ET REVELATION

Le concept heideggérien du Destin de l'Etre nous offre un modèle éclairant pour entrer plus avant dans l'intelligence de la Révélation (1). Que la Vérité soit Tradition, cela implique la compréhension ontologique n'est jamais ab-straite de l'histoire et que dès lors elle jaillit de l'interprétation des événements. N'en serait-il pas de même de la Révélation surnaturelle ? Si l'intelligence des choses divines elles-mêmes ne peut être obtenue par une réduction de la dimension temporelle, à tel point que l'histoire n'est pas seulement la médiation d'une Révélation transcendante mais son épanouissement même, ne convient-il pas d'admettre que - en un sens qu'il

(1) Notre propos n'est pas de tracer le profil de la tradition vécue dans l'église (Sur ce point voir M.J. Congar, La Tradition et les traditions, Paris, A. Fayard, 1963 et La Tradition et la vie de l'Eglise, Paris, A. Fayard, 1963), mais de rechercher un modèle philosophique de la Tradition, tel qu'il nous permette de dépasser le couple "Ecriture et Tradition" et d'interpréter l'histoire comme le milieu où se déploie la Révélation.

reste à définir - l'interprétation de la Tradition elle-même constitue la Révélation (2) ?

I. LES NIVEAUX DE LA TRADITION.

A la suite de Heidegger, nous pouvons distinguer un triple niveau d'interprétation de la réalité. Le niveau ontique d'abord, dégagé par l'analyse empirique : ici l'intelligence constate, classe et explique les diverses coordonnées du réel. Mais au lieu d'en rester à l'analyse des contenus, le philosophe peut s'interroger sur les variations des phénomènes et les éclairer en les insérant à un complexe significatif ou à une structure historique : c'est le plan ontico-ontologique de l'interprétation. Enfin, il lui reste à rechercher, au-delà des contenus étudiés ou des totalités élaborées, le sens ultime qui justifie leur interaction et leur évolution : nous sommes alors parvenus au stade de l'interprétation ontologique (3).

---

(2) H.G. Gadamer développe ce thème central en montrant que toute compréhension est historique parce qu'elle s'insère dans une tradition particulière qu'elle dépasse en prenant appui sur l'horizon global de la tradition : "Das Verstehen ist selber nicht so sehr als eine Handlung der Subjektivität zu denken, sondern als Einrücken in eine Ueberlieferungsgeschehen, indem sich Vergangenheit und Gegenwart beständig vermitteln" (Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1960).

(3) Ce triple plan de réflexion ne fait qu'expliciter la triple primauté que Heidegger reconnaît à l'existence humaine (E.T., p. 29). Ce point de vue montre l'enracinement anthropologique de l'herméneutique. L'interprétation n'est pas une fantaisie de l'esprit, elle est avant tout la loi fondamentale de l'existence. C'est à partir de ce perspectivisme de fait que nous voulons tenter d'élucider le concept de la transcendance de la Révélation.

C'est en l'homme que surgit l'événement de la Vérité et c'est par lui qu'il devient temporalité. Appliquée à la notion qui nous intéresse, la catégoriologie précédente instaure une triple instance : la tradition ontique, ontico-ontologique et ontologique (4).

La tradition ontique recouvre l'acquis hérité du passé, qu'il s'agisse des idées ou des croyances, du langage ou des attitudes, des diverses institutions. Elle désigne alors aussi bien ce qui est transmis que l'acte même de la transmission, en un mot "tout ce que l'on sait ou pratique par tradition, c'est-à-dire par une transmission de génération en génération à l'aide de la parole ou de l'exemple" (Littré).

L'héritage est le fruit d'une longue maturation due au calcul, à l'invention ou à l'imagination. Tous ces facteurs qui ont contribué à l'élaboration du dépôt trouvent leur unité structurante dans une même visée opérante que nous appelons la tradition ontico-ontologique. Le dépôt qu'il s'agit de conserver englobe à la fois la tradition constituée et la tradition constituante :

> "Ce qu'en moyenne, note Heidegger, nous considérons comme passé et nous représentons tout d'abord n'est pour la plupart que l'actuel d'autrefois, ce qui alors faisait sensation ou même faisait un tumulte qui appartient certes à l'histoire, mais qui n'est pas l'histoire authentique. Le pur et simple passé n'épuise pas ce qui a été. Ce qui a été continue d'être et sa manière d'être est un repos propre à l'Avènement, manière qui se détermine à son tour à partir de ce qui advient. Le repos

---

(4) Cette distinction rejoint les trois niveaux d'historicité que P. Ricoeur décèle dans la constitution de la tradition historique : le plan des événements fondateurs, celui de la reprise herméneutique, enfin celui de l'interprétation ou de la tradition (Le conflit des interprétations, op. cit., p. 50).

n'est que mouvement se retenant en soi, souvent plus inquiétant que le mouvement même" (5).

Précisons qu'il n'existe cependant pas de tradition unique à l'intérieur d'un même secteur culturel, politique, économique et religieux. Qu'il nous suffise d'interroger l'expérience et nous comprendrons que la totalité des types opératoires qui définissent un secteur traditionnel ne répond pas à une même fonction opérante. La transmission ontico-ontologique, en effet, représente la réponse implicite à une question fondamentale qui s'est peu à peu formulée grâce au dialogue que l'histoire a noué entre la conscience et la praxis. Cette réponse se concrétise dans la tradition ontique telle que nous l'avons définie. Mais, à peine incarnée dans le tissu de l'histoire, voici que resurgit cette question née de l'histoire. Tout se passe comme si les solutions traditionnelles ne parvenaient jamais à recouvrir les questions qu'elles soulèvent. Comment justifier ce phénomène ?

Toute connaissance est historique, parce qu'elle se déploie dans un système transmis par l'histoire et formé par l'imbrication de plusieurs structures linguistiques, affectives, mythologiques et intellectuelles. C'est en ce sens premier qu'en dévoilant une zone particulière de l'être, elle en voile une multiplicité d'autres. Ce qu'elle découvre n'est pas un objet stéréotypé qui subsiste devant elle : en le faisant apparaître, elle le transforme. L'être historique (historisch) qui se dépose dans les ensembles signifiants évolue et étale ses virtualités indéfinies sous la poussée de la reprise temporelle (geschichtlich) réclamée par la conscience. Il s'ensuit que la confection de nouveaux types opératoires et l'invention de nouvelles fonctions opérantes représentent des époques du dévoilement de la tradition.

---

(5) Q.C., p. 54.

Mais, par-delà les formes constituées et les visées constitutives, "il" y a la Tradition constituante, cette vérité englobante qui préside au gigantesque dialogue de la lettre et de l'esprit. Entendons-nous : celle-ci ne désigne pas un autre aplier de la tradition, mais le sens même du processus qui se cherche à travers les significations historiques. L'expérience de ce sens qui échappe à l'analyse n'est peut-être que l'épreuve historique de la vérité à laquelle Aristote fait allusion dans la Métaphysique : "Les penseurs, écrit-il, furent poussés en avant par la vérité elle-même". Celle-ci ne se retranche-t-elle pas au-delà des figures traditionnelles qu'elle couvre et découvre ? Comme l'a compris Heidegger, le vrai n'est ni un objectif transcendant ni même le mouvement par lequel nous essayons de l'approcher, mais l'apparition phénoménale et temporelle de l'Etre. L'essence de la Tradition dépasse les traditions particulières non parce qu'elle forme en elle-même une supra-Tradition, mais parce qu'elle détermine le sens de toute tradition. Qu'on nous permette de résumer cette idée en recourant à une inversion facile et critiquable si elle ne correspond pas au renversement problématique de la pensée que nous indique Heidegger : la Vérité est Tradition et la Tradition est Vérité (6).

II. LA DYNAMIQUE DE LA TRADITION.

Les distinctions précédentes nous amènent à envisager une question capitale : comment s'enchaînent les deux premiers niveaux de la tradition pour ne former qu'un seul discours ? Tel est le problème que nous tenterons d'élucider en examinant la dimension originale que nous indique Heidegger après Hegel.

---

(6) Comme l'a montré W. Pannenberg, le modèle heideggérien de la Vérité nous oblige à corriger une interprétation trop positive de la Révélation. Voir l'article Was ist Wahrheit ?, dans Grundfragen systematischer Theologie, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1967, sp. p. 215 sq.

A) L'EXPERIENCE DIALECTIQUE.

On pourrait avancer que, dans la perspective hégelienne, la dialectique met en dialogue les dimensions ontique et ontico-ontologique de la tradition. Partant de la phénoménologie de l'expérience (Erfahrung), elle dégage les métamorphoses successives qui jalonnent le "devenir spirituel" de la conscience :

> "Les choses se présentent donc ainsi : quand ce qui paraissait d'abord comme l'objet (Gegenstand) s'abaisse pour la conscience à un savoir d'elle-même, et quand l'en-soi devient un être-pour-la-conscience de l'en-soi, alors apparaît le nouvel objet par le moyen duquel surgit encore une nouvelle figure de la conscience, une figure ayant une essence différente de la figure précédente. Cette situation accompagne toute la succession des figures de la conscience (die ganze Folge der Gestalten) dans sa nécessité. Pour nous, cette nécessité même, ou la naissance (Entstehung) du nouvel objet, qui se présente à la conscience sans qu'elle sache comme il lui vient, se passe pour ainsi dire derrière son dos. Dans ce mouvement, il se produit ainsi un moment de l'être-en-soi ou de l'être-pour-nous, moment qui n'est pas présent à la conscience qui est elle-même enfoncée dans l'expérience ; mais le contenu (Inhalt) de ce que nous voyons naître est pour elle, et nous concevons seulement le côté formel de ce contenu ou son pur mouvement de naître ; pour elle, ce qui est né se présente seulement comme objet, pour nous, il est en même temps mouvement et devenir" (7).

L'en-soi désigne la réalité objective qui s'offre à notre regard. Il se découvre tel, dès qu'il se tient dans l'éclaircie de l'intentionalité de notre conscience. Il demeure toujours un en-soi pour la conscience, un en-soi-pour-soi. Ce qui, de prime abord, semble se déclarer extérieur à elle se trouve intégré au processus réflexif. L'idée d'un objet pur, c'est-à-dire d'un en-soi

(7) Phénoménologie de l'Esprit, op. cit., t. I, p. 76-77.

reposant dans sa positivité "naturelle" est une notion-limite qui jamais ne se trouve vérifiée. Connaître, c'est reconnaître que les choses sont déjà intériorisées, c'est dépouiller l'en-soi de son enveloppe pseudo-objective pour le situer dans le rayonnement de sa subjectivité. Mais de cette re-connaissance naît un autre objet, surgit une autre figure différente de la précédente. Selon Hegel, le passage de l'en-soi au pour-soi de l'en-soi s'achève dans la synthèse créatrice d'une nouvelle réalité. Il décrit le geste d'une vérité qui est à la fois anamnèse, mémoire, reconnaissance et projection, progression, dépassement.

Cette découverte trace le chemin de l'aventure de l'Esprit. En projetant sa vérité dans une autre figure, la conscience se transforme et réalise son savoir. La vision de plus en plus pénétrante qu'elle porte sur l'objet déclenche en elle le sursaut du dépassement qui s'épanouit dans une visée inédite, mieux ac-cordée à l'objet dévoilé. En rejoignant son pour-soi par la médiation de l'en-soi, elle s'enrichit et se transforme, adoptant ainsi une perspective différente qui se cristallise dans une nouvelle figure, grosse des figures antécédentes : en se substituant à celles-ci, celle-là ne les supprime pas, mais elle les corrige et les intègre pour les réconcilier avec l'exigence actuelle de l'Esprit. En se projetant dans l'univers objectif, la conscience rectifie nécessairement la compréhension qu'elle en a et, par l'intermédiaire de cet ajustement, elle se structure en se dépassant. Il n'y a pas d'intériorisation possible qui ne soit en même temps extase : la dimension eschatologique de la conscience déploie l'horizon de sa propre reconnaissance.

Il nous est dès lors facile de montrer comment, pour Hegel, le processus de la tradition ne fait qu'un avec celui du devenir spirituel du sujet. L'en-soi qui

recouvre le dépôt ontique sert d'opérateur commun entre les deux pour-soi qui correspondent à une double visée ontico-ontologique. Nous pouvons résumer de la façon suivante l'itinéraire de la conscience incarnée. D'une part, l'en-soi s'identifie au contenu objectif dans lequel s'exprime le pour-soi et, inversement, le pour-soi correspond à la visée dynamique qui sous-tend la représentation de l'en-soi. D'autre part, ce dernier, en s'explicitant, entraîne peu à peu une modification qualitative du sujet ; apparaît alors une visée nouvelle, intentionalité qui récapitule les précédentes et se projette finalement dans un en-soi objectif, plus adapté que le précédent à la requête de l'esprit-au-monde.

L'histoire de la conscience, identique à celle de la vérité, se réalise dans le développement de la tradition. C'est la Raison qui nous ouvre le champ de cet itinéraire ; Raison dont la loi dialectique pose en regard les deux moments ontique et ontico-ontologique de la tradition et les récupère dans une synthèse supérieure. La tension entre le donné objectif et la visée subjective qui est le fondement même de l'histoire se résout enfin, lorsque la conscience parvient à rassembler dans la clarté du concept (Be-griff) la richesse initialement inexplorée de sa vérité.

B) L'EXPERIENCE HERMENEUTIQUE.

Heidegger adresse deux critiques principales à la conception que nous venons de résumer. Hegel abandonne à la Raison le critère de la validité universelle et assimile la tradition à l'expérience par laquelle la conscience élève la vérité à son expression conceptuelle (8). Il s'ensuit que la distinction entre la représentation et

(8) Voir à ce sujet H.G. Gadamer, W.M., p. 337 sq.

le sujet tombe à l'intérieur même de la subjectivité. La fin de l'histoire est le moment final où la Raison triomphe de la tradition et du temps.

Heidegger maintient, à l'encontre de Hegel, la transcendance de la vérité sur la Raison. La distance entre le savoir ontique et la science pré-ontologique constitue certes la réalité de la conscience et le principe de sa réalisation. Mais elle traduit, au plan de la praxis, la différence qui unit et sépare l'Etre et l'étant. L'expérience est la mise en oeuvre d'une distinction qu'elle ne parvient pas à maîtriser. La Raison, érigée en principe absolu de validation, entretient en nous l'illusion que l'articulation de l'Etre et de l'étant pourrait être pensée en survol et intégrée en totalité au savoir (9).

Nous retenons le modèle hégelien que nous avons analysé, en y apportant cependant deux correctifs essentiels qui nous sont suggérés par la problématique heideggérienne. La différence entre l'Etre et l'étant nous semble être la source de la Tradition ontologique qui "constitue" la conscience tout en l'englobant. Ce qui signifie que le problème de l'histoire n'a de sens qu'en fonction de la survenance de la Vérité. La scission qui divise la conscience n'est-elle pas le reflet de l'extase qui fait de l'homme un Da-sein ? L'Etre, débordant la compréhension de l'être que dévoile l'histoire, indique le point nodal vers lequel convergent la visée ontico-ontologique de la conscience et son expression ontique.

Le second correctif concerne la relation entre l'interprétation et la Tradition. Selon Hegel, le processus historique a l'allure d'une fondation herméneutique : c'est, en effet, en révisant et en corrigeant ses propres

(9) A. de Waelhens, Quelques problèmes ontologiques de l'herméneutique, op. cit., p. 43 sq.

figures que l'Esprit réalise la présence totale de Soi à Soi. Nous avons déjà remarqué que Heidegger écarte la thèse d'une fin de l'histoire qui consommerait l'identité de la présence et de la représentation. Hegel envisage ce dénouement en raison même du présupposé qui oriente sa réflexion : "Le résultat est ce qu'est le commencement parce que le commencement est but ; - en d'autres termes, l'effectivement réel est ce qu'est son concept seulement parce que l'immédiat, comme but, a le Soi ou la pure réalité effective en lui-même. Le but actualisé, ou l'effectivement réel étant là, est mouvement, est un devenir procédant à son déploiement" (10). Ainsi l'herméneutique recouvre-t-elle pour lui un sens précis : elle définit la loi historique qui régit le passage de l'implicite à l'explicite. L'Esprit se reconnaît à travers ses propres objectivations, tel qu'il a toujours été. Le détour herméneutique, analogue à la ruse de la raison, montre comment l'Esprit transforme les méandres de la tradition pour en faire les médiations obligées grâce auxquelles il retourne vers le Soi.

Pour Heidegger, la dialectique ne résout pas les conflits de l'interprétation. Ce n'est pas l'esprit qui impose sa loi à l'herméneutique ; c'est, au contraire, l'esprit qui se plie à la norme herméneutique, symbolisée par la différence de l'Etre et de l'étant. L'Etre n'est pas l'implicite recueilli en totalité dans l'esprit humain au début de l'histoire, mais l'Evénement primordial qui ouvre la dimension du temps et la maintient dans le sillage de son surgissement initial ; il est la Vérité qui, en posant l'homme dans son éclaircie, détermine le sens humain de son histoire :

> "C'est ici qu'est radicale la séparation avec Hegel, pour qui le commencement est à rattraper et la différence à clore en Savoir absolu.

(10) Phénoménologie de l'Esprit, ibid., p. 20-21.

> Pour nous, le saut a toujours déjà eu lieu. C'est que nous n'allons pas de l'étant à nous et de nous à l'être. L'être est sans cesse venu le premier. Il nous appelle à travers l'étant - tellement la chose renvoie à l'homme. Cette voix, dans l'existence quotidienne, est celle de la conscience-Gewissen. C'est pourquoi on doit dire qu'en fait, c'est le rien qui est toujours premier, puisque l'être ne nous appelle qu'il ne soit dissimulé sous le Gewissen et littéralement anéanti" (11).

La mesure de l'expérience n'est pas, comme le pense Hegel, la certitude de la conscience qui retrouve son identité dans le savoir absolu (Sichwissen), mais l'incertitude de cette même conscience qui éprouve sa différence native au centre même de la visée interprétative qui lui ouvre le champ de la praxis. Comment la connaissance pourrait-elle être accomplie, alors qu'elle est débordée de toute part par la réalité ? Comment maîtriserait-elle sous son regard, sans être la dupe de sa certitude, un monde qu'elle ne re-connaît qu'en l'interprétant ? Pour avoir identifié l'expérience herméneutique de la conscience à la connaissance spéculative de cette expérience, Hegel a transformé en objet absolu de contemplation l'horizon fini de la représentation. Désormais, la raison calculatrice apprivoise la différence herméneutique en la camouflant sous le travesti de l'identité théologique. Certes, cette identité demeure la figure altérée de la différence dont elle continue de parler, sous le masque, le langage propre, mais elle ne reconnaît pas comme telle la voix de la différence. L'herméneutique devient la loi d'expression transitoire d'une subjectivité dont elle est pourtant au principe fondateur. La raison triomphe de tout, aussi bien du mythe dont elle fait un instrument pédagogique au service de sa certitude, que d'elle-même et de ses légitimes illusions.

---

(11) O. Laffoucrière, Le Destin de la Pensée et "La Mort de Dieu" selon Heidegger, La Haye, M. Nijhoff, 1968, p. 32.

A l'encontre de Hegel, Heidegger nous rappelle que nous ne dominons pas l'Etre dont le néant est la projection voilée de l'abîme de notre existence. L'herméneutique trouve sa justification dans la finitude de notre conscience (12). Que l'Etre soit le sens même de notre être fini, qu'il vienne à nous sans que nous puissions ni commander ni différer sa venue, cela ne signifie-t-il pas que le début et la fin de l'Histoire ne relèvent pas de l'histoire ? Si cette inférence est justifiée, nous comprenons pourquoi la temporalité humaine se recueille dans la Tradition et pourquoi celle-ci s'identifie à l'interprétation de la Vérité, en un sens plus radical que Hegel ne l'a affirmé. C'est ce rapport entre la Tradition et l'herméneutique que nous voulons approfondir, avant d'en venir à une lecture plus directement théologique.

III. L'INTERPRETATION ET LA TRADITION.

Nous entreprendrons cette analyse d'abord à partir d'une réflexion déductive qui placera les divers moments de la tradition sous l'éclairage de la Vérité de l'Etre, ensuite, à partir d'une réflexion inductive qui montrera l'exigence de la Vérité impliquée dans le développement de l'histoire. Nous serons alors amenés à distinguer plusieurs champs d'interprétation.

A) UNE LECTURE INDUCTIVE.

La tradition signifie avant tout le mouvement historique de la compréhension de l'Etre qui se réalise en l'homme. En dehors de son incarnation, l'Etre demeure le Rien et le Néant. La Vérité n'est pas créée par l'esprit, mais accueillie et reçue par lui. C'est admettre équiva-

(12) H.G. Gadamer, W.M., p. 339 : "Erfahrung ist also Erfahrung der menschlichen Endlichkeit".

lemment qu'elle est, fondamentalement, interprétée, c'est-à-dire humainement comprise et que cette modalité constitue l'être du Da-sein, posé dans son existence interprétante. Cette structuration herméneutique est l'horizon sur lequel se greffe toute interprétation seconde de l'homme et du monde. Elle est l'écriture humaine de la Tradition, le dévoilement d'une Vérité relative à celui qui la saisit. A ce niveau, l'herméneutique et la Tradition coïncident pour désigner une structure inaliénable du Da-sein.

L'Etre se fragmente en une série de plans qui ne proviennent pas d'une hiérarchisation des degrés de l'expérience ou d'une cascade d'objectivations successives. Il se diversifie en fonction des relectures secondes qui étalent dans le temps l'interprétation constitutive de l'homme. Les zones de la praxis désignent des époques ou des tranches historiques de la Vérité. Ce sont les façons dont nous nous situons par rapport à l'Etre qui président à la distribution des structures ontologiques de la tradition. Celles-ci s'identifient finalement aux visées diversifiées de la conscience historique.

Les schèmes ontico-ontologiques sont inséparables des contenus ontiques qu'ils informent. La tradition, en effet, est toujours signifiée dans un certain langage, fixée dans un ensemble d'attitudes, réalisée dans un groupe d'institutions. La visée de la conscience joue, par rapport à cette variété de contenus, le rôle d'un principe unifiant ou d'une idée directrice. Ce n'est que par une réflexion concrète sur les caractéristiques de ce donné qu'il est possible de les rattacher à tel ou tel profil de tradition.

Comment s'effectue la généalogie de cette pluralité de systèmes à partir de la Vérité ? Il semble que ce soit selon une loi de causalité d'implication, du même type que celle qui engendre la vérité à partir de la Non-

Vérité. La Tradition ontologique, en elle-même insaisissable et inaccessible, se manifeste dans l'éventail des multiples traditions dont elle est la possibilité fondamentale, la réalité immanente mais cachée. A l'image de la Non-Vérité, elle est ce qui révèle, mais elle n'est pas ce qui se révèle, car elle n'a rien d'une essence conçue sur le modèle platonicien ni d'un quelque chose appréhensible sur le mode de l'étant. L'unique Tradition se voile sous les variations des traditions qu'elle dévoile.

C'est à la liberté que Heidegger assigne une fonction médiatrice entre l'apparition et le retrait de l'Etre. Cette faculté, créatrice en quelque sorte, modèle les figures particulières de la vérité au contact du sol dans lequel elle est enracinée. La liberté maintient ouvert le dialogue entre la puissance du néantir et le monde des phénomènes qui surgissent ex nihilo. Identique à "l'essence de la vérité", elle définit la capacité ontologique indéfinie et indéterminée en fonction de laquelle l'homme se donne les déterminations de son choix.

Ainsi entendue, la liberté est la structure fondamentale de la conscience. Ouverte sur la Tradition ontologique, elle inaugure les visées ontico-ontologiques en tenant compte des exigences de l'avenir et des limitations que lui impose l'existant sur lequel elle prend pied (Boden nehmen). Capacité d'accueil vis-à-vis de l'Etre, elle devient, au contact du réel vécu, une faculté d'invention qui cherche à incarner son projet initial dans un comportement, dans un langage et des institutions. Elle libère et referme les zones traditionnelles qui tirent leur sens de l'Evénement. Lorsque, découvrant à la conscience une autre visée plus adéquate à l'histoire, elle déserte le champ de ces niveaux constitués, elle achève de les organiser en structures compactes ou en totalités unifiées.

B) UNE LECTURE DEDUCTIVE.

Si nous examinons le mouvement inverse, celui qui va de l'histoire vers la Vérité de l'Etre, nous dirons que la tradition ontique thématise le regard interprétatif de la conscience. Elle exprime, en effet, le langage objectif d'un schème ontico-ontologique et, à ce titre, elle nous offre un condensé d'interprétations. La progression de la tradition peut être décrite de la manière suivante : d'une part, la thématisation rejaillit sur la visée "conscientielle" et la modifie au contact de l'expérience ; d'autre part, le schème ontico-ontologique corrige et restructure constamment l'objectivation en fonction de l'urgence de l'avenir. Mais il arrive tôt ou tard que les impératifs de l'expérience et de l'histoire soient tels que l'écart entre la visée et sa réalisation se transforme en une rupture. La conscience sécrète alors un nouveau modèle opératoire en réinterprétant son intentionalité et son objectivité antérieures en fonction des promesses futures. La relecture du passé à la lumière de l'avenir engendre une nouvelle époque de la tradition, laquelle s'incarne peu à peu dans une autre strate ontique.

Trois temps principaux jalonnent cette évolution : la position d'un schème opérant et d'un schème opératoire, la reprise corrective du couple précédent et le dépassement de ce dernier dans une nouvelle intentionalité. C'est ainsi que chaque schème constitue le noyau dynamique autour duquel s'harmonise l'éventail des couches traditionnelles. Il y a donc une certaine discontinuité entre la succession de ces époques qui se figent en structures, dès que varie le champ du regard conscientiel. Mais nous pouvons repérer la continuité objective qui les relie : chaque figure est, en effet, assumée par la figure suivante et intégrée à la visée inédite qui s'élabore. Continuité qui est le texte d'une continuité plus profonde,

tissée par la Vérité. Toute tradition ontico-ontologique ouvre et recouvre une perspective sur l'Etre. La Vérité se retranche derrière le secteur qu'elle éclaire : l'oubli de l'Etre, c'est-à-dire de cette unification opérée par le sens, n'est-il pas, en quelque sorte, inhérent au processus de la tradition ?

Retenons trois niveaux principaux de l'interprétation. D'abord celui du schème ontico-ontologique qui interprète le Logos de l'Etre, ensuite celui des thèmes ontiques qui traduisent objectivement cette visée opérante. Vient enfin l'herméneutique proprement dite qui est une interprétation seconde de ce double phénomène. Découvrir les significations immanentes aux structures et le sens a-thématique qui fait converger celles-ci vers le foyer de la Tradition, telle est la tâche de l'herméneute, qu'il soit philosophe ou théologien. C'est ainsi que s'élabore le cercle herméneutique de la tradition : toute interprétation est la relecture plus ou moins fidèle d'une interprétation plus profonde, grâce à laquelle la réalité abordée se trouve toujours investie dans le langage d'une expérience humaine (13).

IV. L'ECRITURE ET LA TRADITION.

A l'aide du modèle précédemment élaboré, nous pouvons mieux percevoir le rapport qui unit la tradition à l'Ecriture. Une première remarque s'impose : celle-ci déroule le récit interprétatif d'une expérience religieuse : celle de la présence de Dieu au milieu de son Peuple. C'est la tradition qui éclaire la progression de ce récit , oeuvre d'une relecture de l'histoire profane sous le regard de la conscience religieuse (14). Les évangiles

(13) W.M., p. 177.

(14) Nous avons fait état de ce renversement dans le premier chapitre de ce travail.

nous fournissent la première interprétation de la personne et de l'oeuvre de Jésus, ou plus précisément, la première visée opérante, portée sur un ensemble de faits passés. St Luc nous avertit dans son prologue qu'il nous relate "un récit des événements qui se sont accomplis parmi nous, tels que nous les ont transmis ceux qui furent dès le début les témoins oculaires et serviteurs de la Parole" (Luc, 1, 1-2). Il s'agit donc bien d'une expérience accomplie, vécue par ceux qui ont vu et interprétée par ceux qui ont cru.

Pas plus que la tradition vétéro-testamentaire, la tradition évangélique n'est une totalité homogène. Elle éclate en une série de traditions particulières qui, soulignant à dessein un aspect particulier de la vie de Jésus, laissent tel ou tel autre dans l'ombre. Le Christ des Synoptiques n'est pas saisi sous le même aspect que celui de Jean. Ces divergences s'expriment à travers un vocabulaire ou un accent littéraire différents, à travers la préférence donnée à la relation de tel fait ou de tel signe précis, à travers les corrections et les gloses qui confirment, infléchissent ou surchargent la signification du texte, bref à travers tous les matériaux de la tradition ontique.

Ce que nous avons appelé la tradition ontologique est, dans le cas des évangiles, la Présence du Seigneur Vivant et de l'Esprit vivifiant parmi son Peuple. La Puissance de l'Esprit se situe au-dessus des autorités particulières, que ce soit celle des Pères de l'Eglise ou celle de l'Ecriture. C'est elle qui conduit les croyants vers la vérité toute entière en leur découvrant "les choses à venir" (Jean 16, 13), c'est-à-dire le sens des événements passés. L'Esprit est la Tradition vivante de l'Eglise ; c'est dans son sillage lumineux que le chrétien relit son expérience.

La Vérité de l'Esprit se réalise dans le temps, elle est coextensive à l'histoire humaine et elle ne sera révélée dans sa plénitude qu'à la fin du monde. Elle joue, dans le domaine de la foi, le rôle irremplaçable d'une idée directrice, d'une "norme" ou d'un critère fondamental d'interprétation. L'Esprit est la trace de cet Evénement qui éclaire le temps ; il indique en cachant, lui qui se présente à la fois comme la Présence absente, comme le déjà-là qui est toujours au-delà, comme la différence intérieure à l'Ecriture et à la Tradition. Par rapport à lui, l'Ecriture jouit, sur les traditions ultérieures, d'une prééminence inégalable, du fait qu'elle établit la première interprétation de la personne et de l'oeuvre du Christ.

Le langage de l'Ecriture est référentiel, puisqu'il ne sépare pas l'énoncé théorique du message de la description concrète des faits. Mais il parle bien au-delà de ce qu'il dit : le sens symbolique, cet excédent qu'il porte en lui, se situe entre la référence attestée par l'écrit et la différence dissimulée dans l'écriture. Cette différence, nous l'assimilons à la Tradition ontologique, ce sens non écrit qui commande l'Ecriture.

Retenons que le Verbe de l'Esprit est toujours incarné dans une tradition dont les deux critères principaux sont représentés par le sensus Ecclesiae et par l'autorité apostolique. "Mais c'est précisément à celle-ci, note G. Granel, en particulier comme autorité du premier des Apôtres, qu'il est demandé aujourd'hui, moins par nous sans doute que par les gémissements de l'Esprit dans l'histoire contemporaine, de ne pas confondre la tradition la plus centrale, la plus pure et la plus dépouillée, qui est aussi la plus ancienne, et qui est égale au dépôt révélé lui-même ou à son développement immédiatement proche, avec les revêtements de culture, pour aussi magnifiques et vénérables qu'ils soient, qui ont recouvert le dépôt révélé

d'une construction "théologique" séculaire mais douteuse, et même tellement ébranlée en elle-même que la raison de la détruire, c'est d'abord d'éviter qu'elle nous ensevelisse dans son effondrement" (15). L'autorité n'a d'autre rôle que de susciter cette visée communautaire qui, par-delà les diverses surdéterminations culturelles, s'alimente à la même tradition spirituelle. Il existe, à la limite, une sorte de paradoxe entre l'idée de pouvoir dans l'Eglise et la forme de son exercice. Sans doute parce que le chef spirituel demeure le serviteur de tous, mais surtout parce que l'originalité de son ministère livre à un étrange destin le pouvoir qu'il détient. En se gardant d'imposer comme définitive un quelconque secteur culturel de la tradition afin de sauvegarder la pure vérité du dépôt, l'autorité meurt comme puissance pour ressusciter comme service. Au contraire de tous les pouvoirs qui cherchent à se maintenir en privilégiant et en absolutisant le secteur traditionnel qui caractérise la société sur laquelle ils règnent.

V. LA TRADITION ET LA REVELATION.

Que la tradition oriente la lettre et l'esprit du texte scripturaire, cela signifie que nous sommes renvoyés à l'histoire pour comprendre la Révélation : "L'inspiration, remarque Pannenberg, ne peut fonder la raison pour laquelle et selon laquelle un événement doit être compris comme acte de Dieu ou plutôt comme révélation de Dieu. Ce serait faire retour à une prétention de révélation de type autoritaire. L'inspiration n'est réellement éclairante que si dans sa lumière le sens véritable de la chose se montre en cette chose elle-même, en opposition à toutes les soi-disant interprétations qui ne se rattachent

(15) G. Granel, op. cit., p. 271-272.

à la chose interprétée que de façon extrinsèque" (16). Cette illumination qui garantit l'autorité du texte scripturaire repose sur la tradition, c'est-à-dire l'interprétation religieuse de l'histoire qui inspire l'Ecriture. Nous pouvons donc saisir ce phénomène au niveau même du texte dans la différence qui sépare le récit événementiel de sa relecture religieuse.

La Révélation est Tradition, ce qui veut dire qu'elle est temporelle. Dieu ne se révèle pas en manifestant directement son être ou en se communiquant immédiatement par sa parole. Il parle dans le texte de l'histoire (17). Si l'Ecriture télescope la causalité objective des faits pour l'attribuer à Dieu, c'est afin de montrer que l'événement est agi par le Créateur, seul maître du temps.

C'est en éclairant son expérience à l'aide des promesses transmises que la conscience religieuse est parvenue à l'idée d'une histoire du salut. Les paroles de l'Ecriture sont des paroles humaines, contingentes, faillibles, sans cesse corrigées au contact de la praxis. Le cours des faits n'a cessé de transformer les visées d'Israël et l'a contraint à relire sa propre histoire en fonction de ses attentes comblées ou déçues. Les ruptures dûes à ces métamorphoses successives ont obligé la communauté à approfondir l'idée de Révélation en abandonnant au futur de Dieu l'initiative de la réalisation de la promesse :

---

(16) W. Pannenberg, Theologie als Geschichte, pub. par J.M. Robinson et J.B. Cobb, Zürich, Zwingli Verlag, 1967, p. 304.

(17) W. Pannenberg, Grundfragen systematischer Theologie, op. cit., p. 5 : "Wenn gesagt wird, dass die Offenbarung Gottes nicht nur irgendwo in der Menschheitsgeschichte als supranaturales Ereignis senkrecht von oben einbreche, sondern das Thema dieser Geschichte selbst ist, die sie im Tiefsten bewegende Macht, so ist damit etwas über Gott und sein Verhältnis zur Welt gesagt".

"Cette histoire a orienté la pensée d'Israël vers le futur, et dans leur expérience historique transformant les attentes ainsi fondées, Israël et le christianisme ont néanmoins perçu l'unité de l'action divine. En tout cas, dans la perspective actuelle, cette continuité historique doit être décrite de façon plus nuancée que dans la croyance en une réalisation littérale des promesses ou des jugements... Cette description nous montrera du même coup la manière dont la chrétienté actuelle peut comprendre sa situation historique à la lumière des promesses de la tradition biblique"(18).

Grâce à cette analyse, nous bénéficions d'une compréhension plus élaborée du concept de Révélation. D'abord, tout événement historique se présente chargé d'un sens que lui confère son enracinement dans une même tradition. Sens qui n'est pas le fruit d'une sur-détermination du fait brut : l'événement, d'emblée significatif (19), est transmis aux générations suivantes, mais, en se communiquant, il est corrigé, voire même transformé en fonction des capacités éprouvées de l'expérience et du langage de la communauté. C'est donc en réfléchissant sur la tradition ontique que nous percevrons le sens ontico-ontologique de la Parole révélée.

Comment est-il possible de s'approprier le sens du passé puisque l'interrogation qui se porte au-devant de lui surgit d'une autre tranche de l'histoire ? Les perspectives de l'interprétation psychologique (Dilthey, Schleiermacher) ou existentiale (Bultmann) qui retrouvent dans le fait ou dans le texte l'identité d'une aspiration à la vie ou d'une requête existentielle négligent la différence historique qui préserve l'événement dans sa singularité. Comment cependant cette différence pourrait-elle

---

(18) W. Pannenberg, réponse à I. Berten dans Histoire, Révélation et Foi de I. Berten, Paris, édit. du Cep, 1969, p. 109-110.

(19) Le sens est donné avec le fait, compris dans le fait. Toutefois, il dépasse l'événement, dans la mesure où il éclaire la réalisation future de l'histoire.

être abolie, puisque c'est en demeurant en elle que nous rejoignons notre passé ? Gadamer, fidèle à cette indication fournie par Heidegger, assigne comme première tâche à l'herméneutique de marquer fermement la distance qui mesure la compréhension du texte. Toutefois, au fur et à mesure que celle-ci se précise, il se produit une fusion de l'horizon de l'écrit et de celui de l'interprète (Horizontverschmelzung), de laquelle résulte un nouvel horizon englobant les deux autres (20).

Gadamer nous montre avec raison que la Révélation est un événement historique dont le développement épouse celui de la Tradition. L'interprétation est la loi interne de son évolution et de sa progression : le lecteur pénètre dans l'univers significatif du message en projetant sur lui son langage et ses préoccupations, et de ce dialogue entre le texte et l'interprète jaillit le monde du sens. Nous dirons donc que l'intelligence de la Révélation entre de façon constitutive dans le processus même de la Révélation. Si la décision de la foi, telle que l'entend Bultmann, se projette sur l'écran de cette compréhension, nous devons admettre que le langage de la foi conditionne pour une part essentielle l'adhésion existentielle du croyant.

On pourrait reprocher à Gadamer de faire bon marché de l'interprétation littérale et d'asujettir le sens passé qu'il véhicule au sens actuel qu'il doit revêtir pour l'interprète. Mais nous savons que nous ne pouvons nous abstraire de notre propre situation pour laisser parler le texte dans sa naïveté. Il est tout aussi chimérique de rejeter son propre langage pour construire, sur la base de l'écrit, un autre langage : le propos ainsi inventé risque à chaque instant de tourner à la glose littérale ou de devenir un exercice scolaire qui se pour-

(20) W.M., p. 289.

suit en dehors du sens actuel dont la parole est le vivant témoin (21).

Malgré la diversité des époques qui la caractérisent et qui correspondent à autant de champs traditionnels, la Révélation possède une continuité de sens, fondée sur le principe de l'interprétation qui progresse par relectures et intégrations. Cette continuité est la figure littéraire de l'expérience religieuse de la Fidélité de Dieu. Cette vérité, éprouvée au fil du temps, va désormais rejaillir sur l'histoire pour l'éclairer. Elle livre au croyant la perspective fondamentale sur laquelle se découpent toutes les autres, le sens qui assure la cohérence de l'ensemble des significations immédiates, la Parole abyssale où vont se perdre les articulations successives du langage, la Différence qui préserve le caractère symbolique de toutes les références.

C'est en recueillant le sens des diverses traditions que nous comprendrons l'enjeu historique de la Révélation de Dieu. Il est bien entendu possible de lire l'histoire du salut à l'aide des catégories religieuses, telle que la Promesse que privilégie avec raison J. Moltmann (22). L'histoire est tendue vers l'accomplissement d'une espérance que symbolisent les faits et gestes du salut. Elle n'est pour l'instant qu'au stade de la réalisation inchoative, si bien qu'elle inaugure seulement le

---

(21) W. Pannenberg, contrairement à H.G. Gadamer, pense que la fusion des horizons opérée à l'intérieur de la différence ne résulte pas d'un dialogue entre le langage du passé et celui de l'actualité, mais de l'invention d'un langage nouveau qui a permis à l'interprète d'accueillir le texte lui-même. Voir l'article Hermeneutik und Universalgeschichte, dans Grundfragen systematischer Theologie, op. cit., p. 108 sq.

(22) J. Moltmann, Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie, München, Chr. Kaiser, 1964.

temps de la Révélation, mais elle ne se confond pas avec la manifestation plénière de la Révélation.

Cette théologie, axée sur l'eschatologie, nous rappelle que la fin de l'histoire n'est pas un moment de notre histoire dont Dieu accomplit le sens. En outre, elle nous permet de nous libérer pour les tâches terrestres sans contrarier le cours inévitable de la sécularisation. Faut-il cependant, au nom même de cette patience eschatologique, refuser l'idée d'une Révélation de Dieu dans l'histoire, pour donner crédit à la thèse d'une Révélation de l'histoire en Dieu ? Nous ne le croyons pas.

L'intelligence de la Révélation implique, en effet, une double approche : l'approche séculière du développement des traditions et l'approche religieuse de l'espérance. Mais puisque c'est en réfléchissant sur son histoire que Israël a décelé la Présence de Dieu, garante de son Futur, la catégorie de la Promesse nous semble logiquement seconde :

> "C'est parce qu'une tradition gardait présents dans la mémoire du peuple certains événements significatifs et que ces événements significatifs du passé étaient rapprochés d'événements vécus dans le présent et éclairés par eux, que cette histoire a pu être comprise comme une promesse, comme une ouverture au futur, don de Dieu et comme fondement d'une espérance" (23).

Nous ne pouvons scruter les arcanes de la Promesse qu'en réfléchissant sur les diverses traditions pour en dégager le principe unifiant. La Révélation s'est effectuée une fois pour toutes en Jésus-Christ, mais l'incarnation, loin de lui assigner un terme, rend encore plus urgente sa réalisation. La Résurrection achève de nous tourner vers l'avenir en nous rappelant que le sens de l'histoire réalisé dans le temps ne relève pas de l'histoire.

---

(23) I. Berten, op. cit., p. 67.

Comment pouvons-nous faire nôtre cet Avènement incarné dans l'épaisseur de la durée ? De la même manière que Israël et les premiers chrétiens : en interprétant notre expérience vécue sous l'éclairage de notre avenir, en confrontant sans cesse la certitude de notre foi à l'incertitude de notre futur. C'est en relisant notre histoire profane comme étant l'envers de celle du salut que nous percevons l'actualité de la Révélation. Le discours théologique parle donc avant tout le langage de l'interprétation de la tradition.

Cette conclusion jette une lumière pénétrante sur la nature des liens organiques qui relient entre eux les membres de l'Eglise. Sans doute le caractère spécifique du vinculum ecclésial apparaît-il dans la commune participation à une même visée de foi. Toutefois, celle-ci repose sur l'interprétation,élaborée par la conscience croyante, qui nous invite à relire a parte Dei l'aventure que nous vivons. L'Eglise tire donc son unité moins de la convergence des relations affectives ou effectives que de la communion à une même intersubjectivité interprétante. Ce critère nous invite à distinguer, d'un autre point de vue, les catégories de société et de communauté : la première reçoit et "conserve" comme un capital acquis les structurations effectuées par l'interprétation ; la seconde, au contraire, participe activement à leur invention et à leur croissance.

L'histoire se révèle en définitive, aux yeux des croyants, tel un arc tendu entre la Promesse et son achèvement. Elle est l'expression d'une distance ontologique et d'une distanciation temporelle. Nous faisons, au niveau même de la durée, l'expérience de la transcendance de la Révélation : le sens, réalisation de la Promesse, consacre le temps parce qu'il provient de l'au-delà du temps. L'accomplissement final intègre, en les dépassant,

les timides esquisses du début : il instaure l'ordre nouveau signifié et voilé par cette différence mystérieuse à l'intérieur de laquelle la conscience religieuse découvre réflexivement le sens "surnaturel" de sa tradition (24).

---

(24) Le modèle heideggérien de l'Etre, tel que nous l'avons analysé et interprété, nous fournit un opérateur commun susceptible d'unir des tendances théologiques apparemment divergentes : d'abord, à l'intérieur de la théologie dialectique, la direction transcendantaliste de K. Barth et la direction immanentiste de R. Bultmann ; ensuite, à l'intérieur de la théologie historique, l'orientation qui privilégie les faits (Pannenberg) et celle qui privilégie l'eschatologie (Moltmann). D'une façon générale enfin, l'Etre, se déployant comme Logos et Temporalité, nous permet de chercher dans la différence herméneutique et historique qui caractérise sa nature, la base d'un accord fondamental entre les théologies de la Parole et celles de l'histoire.

§ §

§

CHAPITRE XI

SYMBOLE, MYTHE ET METAPHORE

A la racine de la tradition, nous trouvons l'éventail de ces catégories interprétantes que sont l'image, le symbole, la métaphore et le mythe. Ce dernier qui les intègre toutes se rattache étroitement au passé, puisqu'il désigne un récit transmis qui, en rapportant des événements perdus dans la brume des temps originels, accompagne la répétition rituelle et aide l'homme à se situer dans le monde. Mais ce récit ne nous communique pas seulement un message sur la finalité de l'histoire qui le livre : en raison même de sa fonction poétique, il explicite une visée sur cette même histoire, en un mot, il nous paraît être l'expression fondamentale de la tradition ontico-ontologique (1). Lorsque disparaît le caractère étiologique de la narration mythique, apparaît alors sa portée symbolique qui commande les diverses attitudes de la conscience temporelle.

---

(1) C. Levi-Strauss, Mythologiques I, Paris, Plon, 1964, p. 23 : "Les mythes n'ont pas d'auteur : dès l'instant qu'ils sont perçus comme mythes, et quelle qu'ait été leur origine réelle, ils n'existent qu'incarnés dans une tradition".

I. DELIMITATION DU SUJET.

Nous ne voulons pas entreprendre une étude archéologique de la pensée mythique, afin de mettre en évidence la logique de son fonctionnement ; ni dévoiler sa structure ou son usage pour faire ressortir sa signification. Notre réflexion se situe plutôt dans une perspective phénoménologique, encore que nous ne cherchions pas à entreprendre une lecture de quelques symboles religieux.

Nous abandonnons le point de vue historique, qu'il soit celui de la doxographie ou de l'herméneutique, pour nous placer d'emblée au coeur même de la fonction symbolique. Heidegger fait ce pari, lorsqu'il s'interroge sur l'essence de la poésie et de l'oeuvre d'art. Certes, il existe entre les mythes des diverses civilisations primitives des coupures épistémologiques, de sorte qu'il est indispensable de recourir à l'analyse structurale pour les étudier dans leur spécificité en évitant, autant que possible, de reporter sur eux un horizon d'interprétation étranger. Mais la rupture provient du revêtement étiologique du récit et non des symboles que celui-ci emprunte. C'est précisément sur la base de cette participation poétique souterraine que nous apprécions l'exil de notre culture par rapport aux autres civilisations. Ne serait-ce pas ce fond mythique de notre être que nous tentons vainement de récupérer lorsque nous définissons la structure et l'usage des mythes des autres sociétés (2) ? L'analyse

---

(2) Voir C. Levi-Strauss, L'anthropologie structurale, Paris, Plon, 1958, : "Si, comme nous le croyons, l'activité inconsciente de l'esprit consiste à imposer des formes à un contenu, et si ces formes sont fondamentalement les mêmes pour tous les esprits, anciens et modernes, primitifs et civilisés - comme l'étude de la fonction symbolique, telle qu'elle s'exprime dans le langage le montre de façon si éclatante - il faut et il suffit d'atteindre la structure inconsciente, sous-jacente à chaque institution ou à chaque coutume, pour obtenir un principe d'interprétation valide pour d'autres institutions et d'autres coutumes, à condition, naturellement de pousser assez loin l'analyse".

structurale, en soulignant, en vertu d'un a priori méthodologique légitime, les différences psychologiques et sociologiques qui séparent les sociétés dites primitives de la nôtre, accuse de façon paradoxale la distance ontologique qui nous sépare de nous-mêmes. L'univers dans lequel évolue l'ethnologie est la projection géographique d'une zone inapprivoisée de nous-mêmes :

> "Au contraire, je crois que le langage symbolique est l'unique langue étrangère que chacun de nous doive apprendre. La comprendre nous fait toucher à l'une des sources les plus riches de la sagesse : celle du Mythe, et elle nous met en contact avec les assises les plus profondes de notre personnalité. En fait, cette langue nous aide à saisir le sens d'un niveau spécifiquement humain de l'expérience vécue - spécifiquement humain, parce que, quant à sa matière et à sa forme, communes à l'humanité entière" (3).

Apprendre cette langue étrangère, c'est retourner au fondement oublié de la métaphysique. Suivons cette voie qui nous introduit dans l'intimité du Dasein ; découvrons le langage qui devance la pensée et la réflexion et cette puissance symbolique qui précède ce langage :

> "C'est le monde des mots, remarque J. Lacan, qui crée le monde des choses, d'abord confondues dans l'hic et nunc du tout en devenir, en donnant son être concret à leur essence, et sa place partout à ce qui est de toujours : κτῆμα ἐς ἀεί.
> L'homme parle donc, mais c'est parce que le symbole l'a fait homme" (4).

Que l'animal raisonnable étouffe la voix de la ratio pour laisser parler le poète qui sommeille en lui :

---

(3) E. Fromm, Le Langage Oublié, trad. par S. Fabre, Paris, Payot, 1963, p. 13.

(4) J. Lacan, Ecrits, Paris, Le Seuil, "Points", 1966, t. I, p. 155.

> "Plus précisément, remarque Heidegger, l'homme n'est pas d'abord homme et ensuite - par surcroît et peut-être par occasion - "un montreur" : c'est tiré de ce qui se retire, en mouvement vers lui et montrant par là même le retrait, que l'homme est homme en tout premier lieu. Son essence est d'être un tel montreur" (5).

Le langage symbolique est le premier profil de la compréhension tracé par l'interprétation. Connaître, c'est découvrir la dimension poétique des êtres et des choses. Le symbole n'aurait pas cette fonction fondatrice s'il n'avait avant tout une destination éthique. C'est, en effet, à la terre et au monde, à la finitude et au souci que toujours il nous ramène. Il est le lien secret qui nous relie aux choses, aux autres, à l'histoire et aux dieux :

> "L'homme n'habite pas en tant qu'il se borne à organiser son séjour sur la terre, sous le ciel, à entourer de soins, comme paysan (Bauer) les choses qui croissent et en même temps à construire des édifices. L'homme ne peut bâtir ainsi que s'il habite (baut) déjà au sens de la prise de mesure par le poète. Le vrai habiter (Bauen) est le lieu où sont des poètes : où sont des hommes qui prennent la mesure pour l'architectonique, pour la structure de l'habitation" (6).

Nous nous proposons de suivre l'analyse heideggérienne du symbole et d'en extraire la richesse signifiante, puis de nous interroger sur la relation existant entre le discours poétique et le langage de la foi. Il est clair que notre réflexion se situe à un niveau strictement formel et qu'elle élude à dessein le problème herméneutique de l'appropriation existentielle du poème.

---

(5) E.C., p. 160.

(6) Ibid., p. 243.

II. TOPOLOGIE DU SYMBOLE.

Le symbole nous ouvre le monde selon deux directions principales : celle de la chose et celle de l'oeuvre d'art. C'est autour de ces deux axes que nous regrouperons la signification noétique et éthique du langage poétique.

A) L'OEUVRE.

Dans la conférence Vom Ursprung des Kunstwerkes, Heidegger étudie la structure de l'oeuvre d'art. Il refuse de l'identifier à celle d'un objet donné : cela reviendrait à la fabriquer à partir de l'arsenal de nos catégories logiques et à la réduire à l'horizon synoptique de nos perceptions. La chose n'est pas un support stable, ni un "en-soi" massif, dessinant le profil de l'oeuvre, pas plus qu'elle n'est un produit de la technique artisanale. En recourant instinctivement au modèle hylémorphique, nous assimilons son apparence au phénomène de l'information par la matière (7) ou à la composition d'un objet préfabriqué. Heidegger nous invite à aller au-delà de ce double schématisme logique et pratique pour apercevoir le rayonnement poétique de l'apparition esthétique.

L'oeuvre est une pro-duction symbolique qui transcende le produit logique ou technique. Au-delà de toute objectivité et de toute utilité réside en elle un élément primordial de solidité (Verlässlichkeit), témoin du rapport primitif que l'oeuvre entretient avec la terre. Celle-ci délimite aussi bien le lieu confié au travail du paysan (Bauer) que l'espace sur lequel s'édifie (baut) notre existence. Elle "est celle qui porte et qui sert, elle fleurit et fructifie, étendue comme roche et comme eau,

(7) Ch., p. 19.

s'ouvrant comme plante et comme animal" (8). Mais elle renferme en même temps "le signe, le symbole tangible du secret, du refus de l'être ; elle constitue la parabole visible de l'antériorité du non-dit sur le dire, du silence sur la parole" (9).

La terre devient méta-phorique, dès qu'elle éclôt dans l'enceinte du monde. C'est, en effet, ce dernier qui, en tant qu'il est une structure du Dasein, la pose dans sa dimension originelle. En élevant la terre à la dignité d'une patrie, en l'enserrant dans le réseau des significations poétiques, utilitaires et théoriques, en l'abandonnat au sens de la Vérité, l'artiste l'humanise et en dévoile la symbolique. Le monde est la manière humaine dont le Dasein s'approprie le sol natal.

Le symbole réalise la confrontation gigantesque de la terre et du monde. C'est bien d'un combat qu'il s'agit : l'obscurité de l'une se dérobe à l'approche de la clarté de l'autre, qu'elle requiert pourtant, pour apparaître dans sa réserve ; la lumière du monde se projette sur l'écran obscur d'un donné opaque qui garde jalousement son secret. Le trait singulier de ce combat réside dans la relation de dépendance ontologique qui unit chacun des antagonistes. Le monde signifie en se faisant le complice de la terre et la terre ne devient signifiante que par contraste avec le monde. Débarrassons-nous de toute vision manichéenne : ces deux éléments ne s'opposent pas comme les ténèbres à la lumière. Le champ du monde pro-duit en plein jour un aspect que la terre mettait jusqu'ici à l'abri. Il est impossible de séparer à ce plan le signifié du signifiant : le monde indique la terre en se laissant modeler par elle ; inversement, la terre actualise le monde en accueillant son rayonnement.

---

(8) E.C., p. 176.

(9) J.P. Manigne, Pour une Poétique de la Foi. Essai sur le mystère symbolique, Paris, Le Cerf, "Cogitatio Fidei", 1969.

Le sol est l'autre de ce même qui est le monde. Le symbole, et à un titre éminent l'oeuvre d'art, paradigme de tout symbole, réalisent le rapprochement mystérieux du même et de l'autre, sans pour autant les réduire : "Installant un monde, l'oeuvre fait venir la terre" (10). Ce miracle de la communion réalisée dans la différence annonce la signification fondamentale de la relation poétique : "Le combat n'est pas un trait qui ouvrirait entre les adversaires un gouffre nu. Le combat est l'intimité d'une appartenance réciproque pour ceux qui s'affrontent en lui" (11). Comment un tel dialogue est-il possible ? Selon Heidegger, cette confrontation symbolique produit efficacement "la mise en oeuvre de la vérité" (12). Celle-ci n'est pas l'ajustement dialectique du même et de l'autre, éclairci après coup à l'aide de toutes les ressources de la logique, mais l'événement historique qui engendre cette appartenance :

> "La terre ne surgit à travers le monde, le monde ne se fonde sur la terre que dans la mesure où la vérité advient comme le combat originel entre éclaircie et réserve. Mais comment la vérité advient-elle ? Réponse : elle advient en quelques rares modes essentiels. Un des modes dans lesquels la vérité se déploie, c'est l'être - oeuvre de l'oeuvre. Installant un monde et faisant venir la terre, l'oeuvre est l'effectivité du combat où est conquise l'éclosion de l'étant dans sa totalité, c'est-à-dire la vérité" (13).

C'est sur ce terrain où s'affrontent la terre et le monde que surgit la vérité, telle la trace résultant de cet échange insolite : survenue qui transparaît dans sa retenue (a-lêtheia).

---

(10) Ch., p. 35.
(11) Ibid., p. 49.
(12) Ibid., p. 30.
(13) Ibid., p. 43.

Cette réciprocité n'est-elle pas l'expression mythique de l'appartenance originaire de la Vérité et de la Non-Vérité ? La terre n'est-elle pas la parabole visible de l'antériorité du Néantir sur l'Etre ? La Non-Vérité n'entretient pas avec la Vérité un rapport logique de cause à effet, mais une relation symbolique d'impliquant à impliqué, du même type que celle qui unit la terre et le monde. La différence que l'oeuvre instaure entre ces deux éléments primordiaux annonce la "différence" temporelle de la Vérité, l'expression privilégiée de cette réserve qui, par-delà celle qui masque un étant à un autre, entraîne la Vérité vers l'appel néantisant de l'Etre. Le symbole, tel qu'il structure l'oeuvre d'art, institue une double relation : il articule le jeu du monde à celui de la terre et expose cette appartenance mutuelle à la dispensation de la Vérité.

B) LA CHOSE.

Heidegger, avons-nous dit, refuse de penser l'oeuvre d'art sur le modèle métaphysique de la chose perçue comme objet ou comme substance. La "choséité" est analogue au phénomène artistique : elle est la mesure poétique sous laquelle nous saisissons les étants, la plage symbolique sur laquelle s'étend la nature. Réconciliant la terre et les mortels avec le ciel et les dieux, elle possède la même structure que l'oeuvre qui consacre l'alliance de la terre et du monde. En contemplant la fière stature du Temple grec, nous verrons surgir les éléments qui la composent :

> "Un bâtiment, un temple grec, n'est à l'image de rien. Il est là, simplement, debout dans la vallée rocheuse. Il renferme en l'entourant la statue du Dieu, qui, en un tel enclos, peut s'ouvrir, à travers le portique, sur l'enceinte sacrée. Par le temple, le Dieu peut être présent dans le temple. Cette présence du Dieu est, en elle-même, le déploie-

ment et la délimitation de l'enceinte en tant que sacrée. Le temple et son enceinte ne se perdent pas dans l'indéfini. C'est précisément l'oeuvre-temple qui dispose et ramène autour d'elle l'unité des voies et des rapports, dans lesquels naissance et mort, malheur et prospérité, victoire et défaite, endurance et ruine donnent à l'être humain la figure de sa destinée. L'ampleur ouverte de ces rapports dominants, c'est le monde de ce peuple historial. A partir d'elle et en elle, il se retrouve pour l'accomplissement de sa destinée...

Debout sur le roc, l'oeuvre qu'est le temple ouvre un monde, et, en même temps, le réinstalle sur la terre, qui, alors seulement, fait apparition comme le sol natal (heimatlicher Grund)" (14).

La création artistique réalise symboliquement ce que la chose signifie naturellement. En quoi consiste alors la "choséité" ? Heidegger nous le dit dans deux conférences intitulées La Chose et Bâtir, Habiter, Penser (15). Analysons deux types de choses que l'on pourrait réduire à des produits de la technique ou de l'artisanat : le pont et la cruche. Si nous les abandonnons à leur être qui rayonne par-delà leur nature préfabriquée, si nous méditons sur leur fonction et leur destination sans les abstraire de leur milieu, nous apercevons alors le noeud de relations invisibles qui les constituent et où se donnent rendez-vous le ciel, la terre, les divins et les mortels :

"Dans l'eau versée, la source s'attarde. Dans la source les roches demeurent présentes, et en celles-ci le lourd sommeil de la terre, qui reçoit du ciel la pluie et la rosée. Les noces du ciel et de la terre sont présentes dans le vin, à nous donné par le fruit de la vigne, en lequel la substance nouricière de la terre et la force solaire du ciel sont confiées l'une à l'autre. Dans un versement d'eau, dans un versement de vin, le ciel et la terre sont chaque fois présents. Or le versement de ce

(14) Ibid., p. 31-32.

(15) E.C., p. 170-218.

qu'on offre est ce qui fait de la cruche une cruche. Dans l'être de la cruche la terre et le ciel demeurent présents" (16).

La chose est le foyer d'un rassemblement, vers lequel convergent quatre significations réciproques : elle "retient les Quatre qui sont unis, la terre et le ciel, les divins et les mortels ; elle les retient dans la simplicité de leur Quadriparti, uni de par lui-même" (17).

La thèse qui parcourt ces descriptions poétiques peut s'énoncer ainsi : la "technê" artistique incarne le principe de l'interprétation de la chose. Ce qui implique deux idées complémentaires : d'une part, la réalité naturelle - cet x toujours-déjà-là - est inintelligible en elle-même si elle n'est médiatisée par le projet symbolique de la pensée. Le poète "culturalise" la nature, la porte à la vérité du langage et, en même temps, il naturalise la culture, laisse reposer dans le berceau de l'apparition poétique le donné offert à sa méditation. L'essence de la chose ne désigne-t-elle pas le domaine naturel en tant qu'il est toujours apprivoisé et "humanisé" par la parole ? Il semble bien, à condition toutefois de préciser que ce verbe créateur fait jaillir la source du langage dont le poète est le gardien. On pourrait, d'autre part, approfondir la même idée en remarquant que le symbole est le moyen-terme qui, en rapprochant la part naturelle et l'apport culturel, scelle l'alliance de l'homme et du monde. Avouons qu'il est bien difficile, sinon impossible, d'effectuer le tri entre l'un et l'autre, à moins de ployer ces catégories sous l'instance judicative de la raison.

Nous vivons dans la proximité d'un univers immédiat qui nous cache la profondeur symbolique de la réa-

(16) Ibid., p. 204.
(17) Ibid., p. 212.

lité : la "Lebenswelt" qui nous découvre la région où s'exercent notre perception, notre réflexion et notre action, nous masque pudiquement le jeu poétique du monde (18). La première fonction de l'art vise d'abord à nous arracher à son emprise absorbante pour nous révéler le libre espace de la méta-phore. Comme l'a bien vu Hölderlin, le poète des poètes, nous ne rejoignons notre pays natal qu'en nous expatriant hors du domaine natif où les choses, déracinées de leur sol poétique, imposent outrageusement à notre attention leurs contours objectifs. Le geste artistique fait s'évanouir le contenu quotidien de notre souci et le transfère dans une sphère nouvelle de perception. En rendant ainsi étrange l'objet évoqué, il nous arrache à l'obsession du voisinage et lève la distance abstraite (ent-fernen) qui nous sépare de notre vraie patrie. La révélation du monde suppose en quelque sorte l'évanouissement de l'environnement dont les limites artificielles déterminent à nos yeux la norme de toute interprétation. Les choses ne représentent pas le lieu géographique du monde, c'est, au contraire, le monde qui actualise le milieu symbolique à l'intérieur duquel surgissent les choses.

Cette étrangeté dans la proximité, Heidegger nous la suggère en nous rendant attentifs aux harmoniques qui composent l'être de "toute" chose. Il est de la nature de celui-ci d'être sym-bolique, c'est-à-dire de relier entre elles ces quatre figures à la ressemblance inaltérable : "Chacune d'entre elles est le miroir des autres, reflète à sa manière l'être des autres" (19). Fils de la

---

(18) H.G. Gadamer, fidèle à la pensée de Heidegger, montre avec force que nous apprécions notre relation fondamentale au monde dans la distance que nous prenons vis-à-vis du monde environnant : "Erhebung über die Umwelt dagegen ist für den Menschen Erhebung zur Welt" (W.M., p. 421).

(19) E.C., p. 213.

terre, le mortel s'éprouve tel devant les divins qui, à l'image de l'ange rilkéen, renvoient sur la voûte céleste l'image de sa finitude. Signes du ciel, ces derniers n'existent comme tels que par et dans le langage fragile du poète qui a mission de les interpréter, pour "préserver Dieu pur et avec différence". Le ciel annoncerait-il la présence d'un autre monde qu'il suffirait d'invoquer pour outrepasser les limites de la terre ? Il est vain de le croire, car la figure du ciel dessine les frontières de la région terrestre. Hölderlin peut ainsi écrire :

"Qu'est-ce que Dieu ? Inconnu, et pourtant
Pleine est la face
Du ciel et de ses signes" (20).

Heidegger explicite ce paradoxe à l'aide des concepts nietzschéens du jeu et du cercle (Ring). C'est le monde en son entier, en effet, qui est une chose, non une chose en soi comme le pensait Kant, mais une épiphanie symbolique, un Poème dont il nous revient de faire l'exégèse. Que le monde soit un jeu, cela signifie qu'il est dans sa positivité existentiale et facticielle le signe d'une suprême gratuité, d'un avènement qui se donne (es gibt) sym-boliquement aux mortels qui en éprouvent l'étrange proximité. Il est le jeu de miroir constitué par les reflets indéfinis des Quatre, analogues aux ondes concentriques qui tendent à embrasser progressivement la surface de l'eau sur laquelle elles se forment. Les Quatre s'enlacent pour former l'anneau qui trace la loi de l'ordonnance cosmique. Le monde, envisagé comme symbole et jeu, comme sacrement de l'alliance des divins et des mortels, comme éternel retour d'une même fête, telle est la clef énigmatique de la Quadrature du cercle qui n'est un problème, fût-il théologique, que pour la raison :

---

(20) Hölderlin, Sämtliche Werke, op. cit., t. 2, p. 210, 1 sq.

"La Quadrature est (west), en tant qu'elle est le jeu du miroir qui fait paraître, le jeu de ceux qui sont confiés les uns aux autres dans la simplicité. L'être de la Quadrature est le jeu du monde. Le jeu du miroir du monde est la ronde de faire-paraître (der Reigen des Ereignens). La ronde est l'Anneau (Ring) qui s'enroule sur lui-même, alors qu'il joue le jeu des reflets. Faisant apparaître, il éclaire les Quatre à la lumière de leur simplicité. Faisant resplendir, l'Anneau partout et ouvertement transproprie les Quatre et les ramène à l'énigme de leur être. L'être rassemblé du jeu du monde, du jeu du miroir qui s'enroule ainsi, est le Tour encerclant (das Gering). Dans le Tour encerclant de l'Anneau qui joue et reflète, les Quatre s'enlacent à leur être, qui est un et pourtant propose à chacun d'eux. Ainsi flexibles, se pliant au jeu du miroir, ils assemblent le monde" (21).

III. SIGNIFICATION DU SYMBOLE.

A) LA FONCTION NOETIQUE.

Le symbole possède d'abord une fonction noétique, puisqu'il nous livre l'écriture originaire du monde. En définissant la Quadrature, Heidegger ne cherche ni à dégager ses caractères généraux, ni à analyser son contenu ; il entend seulement indiquer l'espace méta-phorique dans lequel est conçue toute objectalité. Parler de pain, de vin, d'eau, etc..., ce n'est pas désigner d'abord des substances, ni des "outils", propres en l'occurence à assurer notre subsistance corporelle, c'est faire signe vers l'univers des mortels et des divins, c'est célébrer l'alliance des Quatre dont la ronde insolite bat le rythme de la fête du monde.

---

(21) E.C., p. 215.

C'est dans le dévoilement et dans la célébration sacramentelle de la chose que l'homme découvre la structure "poétique" de son être. Jamais, en effet, l'esprit ne s'atteint directement sans le détour médiateur du monde. Si le Dasein est en définitive un poète dont l'existence actualise une précompréhension du Sacré, il ne transgresse pas l'ordre de l'être-au-monde, identique à celui de la transcendance. En d'autres termes, il n'actualise sa capacité symbolique que dans l'intentionalité poématique de sa conscience dirigée vers les choses. Il perçoit le monde en le transcendant métaphoriquement, c'est-à-dire en l'interprétant comme l'écran familier du visible sur lequel se réfractent les signes étranges de l'invisible : "Ainsi les images poétiques sont-elles par excellence des imaginations : non pas de simples fantaisies ou illusions, mais des imaginations en tant qu'inclusions visibles de l'étranger dans l'apparence du familier" (22).

La Quadrature ne désigne-t-elle pas le nom mythique propre à caractériser le principe poétique du comportement de l'homme qui veille sur les choses ? Heidegger nous le donne à penser. Le Souci qui rassemble la structure du Dasein apparaît comme la transcription existentiale de l'imagination transcendantale qui, en suscitant la temporalité comme sa propre trace, serait le lieu où se nouerait le dialogue de la sensibilité réceptive et de l'entendement spontané. L'auteur de Sein und Zeit illustre son propos en commentant une fable d'Hygin qui décrit l'homme comme un Souci tendu entre la terre et le Dieu-Jupiter (23). De cette différence constituée par

---

(22) Ibid., p. 241.

(23) E.T., p. 241. Heidegger a découvert ce document en lisant K. Burdach, Faust und die Sorge, dans Deutsche Vierteljahrsschrift für Litteraturwissenschaft und Geistesgeschichte, I, 1923, pp. 1 sqq. L'auteur de cet article montre que Goethe a repris la fable de la "Cura" à Herder (Das Kind der Sorge, Suphan, XXIX, 75) et l'a remaniée pour la seconde partie de son Faust. Voir à ce sujet le texte commenté par H.I. Rose Hygini Fabulae, Lugduni Batavorum, Sitjhoff, 1953, CCXX, p.144.

l'entre-deux existential, le mythe préfigure la profondeur symbolique, figurée par l'entre-quatre qui nous consacre gardiens des choses. La quadrature désigne bien la structure poético-extatique sous-jacente à notre attitude réflexive ou à notre comportement existentiel. De même que le Dasein éprouve sa propre transcendance d'être-au-monde dans le détour de la transcendance génératrice du monde (24), ainsi met-il en lumière la présence poématique de son être qu'il réalise en assumant sa tâche de veilleur ou de montreur :

> "L'expérience quotidienne des choses au sens large du mot n'est pas ob-jectivante (objekti-vierend), ni objectivante (Vergegenständlichung). Lorsque par exemple nous nous asseyons dans le jardin et que nous avons du plaisir à voir les roses en fleurs, nous ne faisons pas de la rose un ob-jet (Objekt), pas même un objet (Gegenstand) c'est-à-dire quelque chose de thématiquement représenté... Celle-ci se tient dans le jardin et peut-être se balance de ça de-là dans le vent. Pourtant, en le nommant, j'y pense et je dis à son sujet. Par conséquent, il y a un penser (Denken) et un dire (Sagen) qui n'ob-jectivent (objektiviert) ni n'objectivent (vergegenständlicht) en aucune façon" (25).

Tout comme le Souci, la Quadrature définit l'éclaircie de l'Etre dont le Sacré est le prénom symbolique. Q'est-ce donc que l'homme sinon "un poème que l'Etre a commencé ?" (26). Pris dans le jeu de la différence entre l'étant signifié et le Sacré signifiant, il est lui-même le Sym-bole qui dans le langage réconcilie le divin et l'humain, le "montreur" qui, dans la nuit du Souci ou dans le minuit de l'histoire, élève au rang de moment significatif la carence même du dieu dans le monde.

---

(24) Voir à ce sujet Vom Wesen des Grundes.

(25) Problème d'une pensée et d'un langage non-objectivants dans la théologie d'aujourd'hui, op. cit., p. 407.

(26) L'Expérience de la pensée, dans Q. III, p. 21.

Ce monde qui sans cesse surgit à ses yeux comme un Poème inspiré par les Quatre et non comme une réalité cosmo-logique définie par les quatre dimensions de la causalité métaphysique : "Combien de temps encore allons-nous croire qu'il y a d'abord une nature en soi, qui ensuite grâce à des "expériences poétiques" prendrait des teintes du mythe ? Combien de temps encore nous fermerons-nous à l'épreuve de l'étant comme étant" (27) ? L'étant-objet, jugulé par les catégories de l'entendement de l'homo rationalis, n'est-il pas une représentation caricaturale de l'étant-chose signifié dans la parole sacrale du Dasein (28) ?

Pour avoir oublié que l'homme est un poète qui s'ignore, que le monde est un Poème qui se fait, que l'idée est un signe qui s'esquisse dans le langage, la réflexion occidentale s'est engagée dans ces fâcheuses apories que le discours onto-théologique a justifiées et renforcées en se donnant pour mission de les résoudre.

B) LA FONCTION ETHIQUE.

La contemplation est action, car, loin d'être une évasion hors du réel, elle indique le chemin du retour vers l'essentiel. Heidegger nous le rappelle avec insistance : la crise de l'habiter qui n'a rien à voir avec la crise du logement consiste à perdre de vue le séjour qui nous détermine, en un mot oublier notre identité. Or, "la fondation de l'être est liée au signe des dieux" (29). Ce qui signifie que le Sacré est l'espace originaire

(27) A.H., p. 26.

(28) H.G. Gadamer a montré avec raison que la déchirure symbolique dépasse les oppositions métaphysiques entre le monde idéal et le monde sensible, entre l'expression et le contenu, la forme et l'essence (W.M., p. 74).

(29) Ibid., p. 58.

dans lequel se creusent les fondations du véritable humanisme. Seul le poète, attentif aux signes du ciel, sait que le refus du Sacré entraîne la perte du sens de l'homme. A ses yeux, les symboles de la Quadrature possèdent une visée éthique inséparable de leur finalité poétique : "L'homme n'habite pas en tant qu'il se borne à organiser son séjour sur la terre, sous le ciel, à entourer des soins, comme paysan (Bauer), les choses qui croissent et en même temps à construire des édifices. L'homme ne peut bâtir ainsi que s'il habite (baut) déjà au sens de la prise de mesure par le poète. Le vrai habiter (Bauen) est le lieu où sont les poètes : où sont des hommes qui prennent la mesure pour l'architectonique, pour la structure de l'habitation" (30).

C'est ainsi qu'en entretenant le feu du logos, le poète poursuit sa double tâche de montreur et de bâtisseur. En invoquant les dieux, il évoque notre vrai séjour ; en interprétant les signes du ciel, il tente d'arracher à la terre qui meurt le secret de sa résurrection. Autrement dit, la parole symbolique opère l'inçessante reprise de la nature par la culture : notre patrie demeure inconnaissable, tant qu'elle n'est pas visitée par les Quatre. Tout comportement est en quelque sorte sacramentel, puisqu'il "ménage" la Quadrature dont il transpose le message :

> "Dans la libération de la terre, dans l'accueil du ciel, dans l'attente des divins, dans la conduite des mortels, l'habitation se révèle (ereignet sich) comme le ménagement quadruple du Quadriparti. Ménager veut dire : avoir sous sa garde (hüten) l'être du Quadriparti" (31).

---

(30) E.C., p. 143. Heidegger rattache le verbe allemand bauen à la première personne du verbe être : ich bin. Ces deux mots seraient selon lui des formes dérivées de la racine indo-européenne bheu - (sanscrit bhû = être, devenir).

(31) Ibid., p. 178-179.

Le mot "salut" auquel Heidegger recourt volontiers dans ce contexte désigne précisément le geste symbolique par lequel le mortel tente de rejoindre sa demeure, demeure qui, le constituant dans son être, lui est depuis toujours accordée :

> "Ménager le Quadriparti, sauver la terre, accueillir le ciel, attendre les divins, conduire les mortels, ce quadruple ménagement est l'être simple de l'habitation" (32).

Au poète il revient de célébrer ce salut par la parole, c'est-à-dire de reconnaître qu'il est déjà-là, mais qu'il ne se révèle (ereignet sich) que dans l'acte de "libération" et d'"accueil" qui le "pro-duit" au grand jour.

C) LA FONCTION RELIGIEUSE.

Pour celui dont le séjour s'épanouit dans la proximité du dieu, tout devient signe. Jusque dans le four où il se réfugie, Héraclite découvre la présence du divin : εἶναι γὰρ καὶ ἐνταῦθα θεούς (33). Commentant cette sentence citée par Aristote (34), Heidegger nous laisse entendre qu'il n'y a entre le profane et le sacré aucune différence de nature. Situer l'être humain dans l'éclaircie sacrale de la Quadrature, c'est équivalemment lui dévoiler le sens religieux de sa finitude.

Nous découvrons dans le renversement (Kehre) heideggérien le retour, opéré par la pensée méditante,

---

(32) Ibid., p. 189.

(33) L.H., dans Q. III, p. 139. Heidegger rapproche cette phrase du fragment 119 d'Héraclite : Ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων qu'il commente ainsi : "La sentence dit : l'homme habite, pour autant qu'il est homme, dans la proximité du dieu" (ibidem).

(34) Parties des Animaux, A 5, 645 a 17.

vers la structure religieuse du Dasein (35). Retour qui au plan existentiel, peut être exprimé comme le passage de l'univers de l'angoisse à celui de la joie. Précisons cependant que l'exégète de Hölderlin ne renie pas le profil de l'homme fini tel qu'il l'a tracé dans Sein und Zeit. La nuit de l'existant, éprouvée dans l'angoisse de l'être-au-monde et de l'être-pour-la-mort, prépare la révélation lumineuse du Sacré. Inversement, l'allégresse du poète n'a rien à voir avec la naïve tranquillité du "croyant" qui a déchiré le voile de la Non-Vérité. Le désert de la finitude reste le lieu de l'expérience de la plénitude et le néant de l'absence s'offre toujours à nous comme l'écran sur lequel apparaissent les dieux. Il est vrai que par un glissement progressif de la pensée, l'Urdichtung se substitue à l'être-pour-la-mort (36). Mais le chant poétique n'a pas étouffé pour autant la complainte du mortel : bien au contraire, il la reprend dans le symbole pour la porter à l'écoute du dieu qui séjourne devant lui. Les mots tels que joie, alliance, fête, sérénité traduisent le destin qui nous est échu et que la célébration poétique nous permet d'assumer (37).

S'il nous fallait d'un mot caractériser ce mélange d'angoisse et de paix, de joie et de douleur qui caractérise l'humaine condition, nous parlerions encore

---

(35) Selon B. Delfgaauw, le souci religieux, constitué par la relation ontologique de notre être au divin, exprime l'inspiration et l'unité profonde des oeuvres de Heidegger (De religieuze vraag als kernpunkt van het denken van Martin Heidegger, dans Tijdschrift voor Philosophie, t. 16, 1954 (1), p. 85-102).

(36) P. Ricoeur, Heidegger et la question du sujet, dans Le conflit des interprétations, op. cit., p. 232.

(37) A.H., p. 89 : "L'avidité de voir le dieu selon un regard humain emporta Sémélé dans l'ardeur unique de la foudre. Elle qui concevait, elle oublia le Sacré".

de jeu. N'est-ce pas dans l'espace qui ouvre le carré de la différence que se déroulent la fête du ciel et de la terre, des divins et des mortels, la ronde de la vie et la mort ? C'est précisément par la médiation du symbole pensé comme jeu que ce Jeu fondamental est "différé" sans être supprimé.

Quelle est la relation de la différence sacrale à Dieu ? Le terme employé traduit l'impossibilité pour l'esprit humain de penser sa référence à l'Absolu en survol, en faisant abstraction du cercle herméneutique constitutif de sa finitude (38). Pour nommer Dieu, il est donc vain de la détruire en l'identifiant à l'Absolu ou de la réduire en postulant un différent de la différence. Il n'existe donc que la voie du symbole qui représente la trace de la reprise du visible par l'invisible : "La trace, note M. de Diéguez, c'est l'annonciation elle-même puis l'accomplissement, partiellement visible, de l'invisible descendu parmi nous" (39).

La Quadrature est pour Heidegger ce que le fleuve est pour Hölderlin : le signe de l'alliance des dieux et des mortels. L'Ister - nom que les Grecs donnaient au Danube inférieur - semble couler vers l'Est, bien qu'il prenne sa source à l'Est (40). L'eau qui paraît aller à

---

(38) J. Taminiaux, Finitude et Absolu. Remarques sur Hegel et Heidegger, interprètes de Kant, dans Revue philosophique de Louvain, 1971, t. 69, p. 190-215.

(39) M. de Diéguez, Science et Nescience, op. cit., p. 528.

(40) A.H., p. 166 : "La source, commente Heidegger, est l'origine de l'esprit du fleuve qui abrite la profusion poétique. Mais la source ne se révèle comme la source qu'après que le cours du fleuve ait été reconnu jusqu'à la mer. C'est pourquoi la marche vers la source est le retour vers elle dans la direction opposée à celle du cours habituel du fleuve et ainsi cette marche doit d'abord éloigner de la source au lieu de conduire directement vers elle".

rebours de son cours est, selon Hölderlin, l'image de l'événement différé d'une présence : celle de l'Origine ou du Dieu.

La théophanie chantée par le poète des Hymnes découle d'une théologie du signe (41). Le Fleuve résout méta-phoriquement la contradiction entre la mort et la vie, entre le temps et l'éternité : en lui la discontinuité de l'histoire s'abolit et comme dans un miroir transparaît la figure de Dieu. Le signe est l'instrument de cette résolution puisqu'en consacrant l'union naturelle de l'homme et du cosmos (φύσει), il annonce la communion qui relie l'homme à Dieu (42). Heidegger aboutit-il aux mêmes conclusions ? Il semblerait bien que, par respect des limites mêmes de la pensée, il ne dise pas, comme Hölderlin, que la Quadrature soit le signe de Dieu. Le destin de Sémélé est aux yeux du philosophe une leçon : le désir de voir Dieu et de s'identifier à lui exauce notre désir de mort. Et pourtant Sémélé n'est-elle pas la mère de Dionysos ?

IV. DISCOURS SYMBOLIQUE ET DISCOURS THEOLOGIQUE.

Si Heidegger critique le telos onto-théologique de la philosophie occidentale, c'est afin de lui restituer sa visée poético-théologique : "Tout d'abord, θεολόγος , θεολογία désigne le dire mythico-poétique sur les dieux, sans relation à un enseignement de foi et à une doctrine d'église" (43). C'est dans cette optique que nous voudrions

(41) R. Böschenstein-Schäfer, La théologie du signe dans les fragments hymniques de Hölderlin, dans Revue de théologie et de philosophie, 1971 (4), p. 201-229.

(42) Ibid., p. 228.

(43) I.D., p. 50 : "Zunächst meint θεολόγος , θεολογία das mythisch-dichtende Sagen von den Göttern ohne Beziehung auf eine Glaubenslehre und eine Kirchliche Doktrin".

examiner les conséquences entraînées sur le discours théologique par la thèse de la destruction de la métaphysique. Résumons d'abord brièvement la position explicite de Heidegger par rapport à la théologie.

A) L'HOMOLOGIE DES DISCOURS.

Nul plus que Heidegger, à ses débuts, n'a récusé aussi catégoriquement toute collusion culturelle entre la théologie et la philosophie. La conférence Phänomenologie und Philosophie de Tübingen (9 juillet 1927) et la discussion de Hoffgeismar (déc. 1953) témoignent de ce radicalisme surprenant (44). Sans doute la théologie et la philosophie suivent-elles la même méthode herméneutique, mais leur objet et leur visée sont divergents. Le philosophe interroge l'Etre sans arrière-pensée jusqu'à le soumettre à l'épreuve du néant ; le théologien, au contraire, interprète l'existence croyante à la lumière d'un événement historique, la Révélation de Dieu en Jésus-Christ. L'objet de la pensée est donné dans l'interrogation qui le pose.

Un fossé sépare l'attitude du croyant et celle du penseur. Le premier, s'il est à l'écoute de Dieu, accueille une Parole qui est décisive parce qu'elle le juge ;

(44) Nous citons le texte de la conférence du 9 juillet 1927 d'après la traduction donnée dans les Archives de philosophie, 1969 (3), p. 356-395. Ce texte est suivi de réflexions intéressantes de Heidegger sur le Problème d'une pensée et d'un langage non-objectivants dans la Théologie d'aujourd'hui (Fribourg-en-Brisgau, 11 mars 1964). La conférence de Tübingen a été commentée par Heinz-Horst Schrey, Die Bedeutung der Philosophie Martin Heidegger für die Theologie, dans Martin Heidegger Einfluss auf die Wissenschaften, Bern, 1949, p. 9-21, et par H. Birault, La foi et la pensée d'après Heidegger, dans Recherches et Débats, Fayard, 1955, n° 10, p. 108-132. L'essentiel de la discussion d'Hoffgeismar nous a été rapporté par H. Noack, Gespräch mit Martin Heidegger, dans Anstösse, 1954, t. 1, p. 30-37. Pour un aperçu général et clair des vues de Heidegger sur les rapports théologie et philosophie : se reporter à F. Guibal, Martin Heidegger et l'attente du "Dieu divin", dans Etudes, 1971, avril-mai, p. 595-623, et p. 753-774 ; voir aussi G. Martelet, .../...

le second, s'il médite un poème, juge du sens du texte et participe en quelque sorte à l'acte de fondation poétique (45). Le discours philosophique est exposé à l'épreuve de la question de l'Etre (bleibt der Frag-würdigkeit des Seins ausgesetzt) (46). Il n'en est pas de même du discours théologique qui reste soumis à l'analyse d'un "positum" préexistant (47).

Encore convient-il de ne pas se méprendre sur la nature de cette antériorité, car la rencontre avec la Révélation historique s'opère par la médiation de la foi qui est son actualité vécue par le croyant. La théologie interprète le positum chrétien voilé dans et par la foi. Ce qui ne signifie pas que son discours ne soit pas rigoureux. L'objet envisagé est précisément "le σύστημα intime de l'événement chrétien en tant que tel" (48),

---

(44) .../... Pour une définition de la Théologie à travers trois textes de Martin Heidegger, dans Foi et Vie, Hommage à Jean Bosc, avril-septembre 1971, p. 201.

(45) H. Noack, op. cit., p. 33 : "Wenn der Denker auf einen Dichter wie Hölderlin hört, so ist das etwas ganz anderes, ein Hören in einem anderen Bereich der "Offenbarkeit", an dessen Gründung der Dichter, im Unterschied zu immer schon entschiedenen Offenbarung des Gotteswortes, wesentlich mitbeteiligt ist... Da die Offenbarung selbst die Weise der Offenbarkeit bestimmt, braucht sich die Theologie nicht vor der Philosophie zu verteidigen, denn sie braucht auch kein "Sein" zu beweisen oder zu deuten".

(46) Ibid., p. 34.

(47) Archives..., p. 369 : "Le tout de cet étant dévoilé par la foi, et tel que la foi elle-même appartient à cet ensemble, de l'événement propre à cet étant dévoilé dans la foi, constitue la positivité qui est le donné de la Théologie".

(48) Archives..., p. 377.

c'est-à-dire l'intelligence exigée par la cohérence intérieure à la doctrine et non celle qui est postulée par la structuration d'un quelconque système : "Comprendre celui-ci dans son contenu foncier et son genre d'être spécifique, c'est-à-dire uniquement à la manière dont il s'atteste dans la foi et pour la foi, telle est la tâche de la théologie systématique" (49). Le "systema" désigne ici la logique immanente qui préside à l'interprétation de la Christlichkeit, en d'autres termes, l'analogia fidei qui met en lumière le nexus mysteriorum.

Deux idées dominent la thèse de Heidegger. D'abord, tout emprunt conceptuel à la philosophie semble être écarté : "Seules les époques qui ne croient plus guère à la véritable grandeur de la tâche de la théologie en viennent à concevoir l'idée ruineuse que la théologie pourrait gagner à être soi-disant rajeunie à l'aide de la philosophie, et ainsi mise davantage au goût du jour, ou même remplacée" (50). Ensuite, l'indépendance spécifique de cette réflexion, gage de sa grandeur, est garantie par l'originalité de sa fonction : "La Théologie, en tant qu'auto-interprétation conceptuelle de l'existence croyante (als begriffliche Selbstinterpretation der glaübigen Existenz), c'est-à-dire comme connaissance historique, n'a pour but que de rendre transparent l'événement chrétien, transparence révélée dans la fidéité (Glaübigkeit) et délimitée par la fidéité même" (51). Faisant écho à Luther qui remarquait que le ciel tient sans piliers, Heidegger, dès les premières pages de Sein und Zeit, soutient que le discours théologique est à lui-même son propre fondement.

---

(49) Ibid.

(50) I.M., p. 20.

(51) Archives..., p. 373.

Le rapport de la théologie à la philosophie apparaît dès lors à l'image de celui qui sépare "le questionnement positif-ontique" du questionnement "transcendantal-ontologique" (52). Le théologien, en effet, interprète, à la lumière de la foi, un étant, la christianité. Sans doute présuppose-t-il, à titre d'horizon, la question philosophique de l'être de l'étant, mais jamais il n'ex-pose cette question pour elle-même. Si l'ontologie entretient une quelconque relation avec la théologie, ce n'est que de façon extérieure et accidentelle "comme correctif du contenu ontique, c'est-à-dire pré-chrétien des concepts théologiques" (53).

La conférence Phänomenologie und Theologie reflète, nous semble-t-il, la thèse de Bultmann sur les rapports entre la théologie et la philosophie. Nous retrouvons à quelques nuances près la même position dans le texte de Einführung in die Metaphysik de 1953 et dans les interventions que fit Heidegger en décembre de la même année lors du congrès de Hoffgeismar. Entre la revendication (Anspruch) de l'Etre dont traite la Lettre sur l'Humanisme (54) et celle de la Parole de Dieu qui définit l'axe principal de la théologie bultmannienne, il existe un abîme, celui qui sépare la folie de la pensée de l'assurance

---

(52) Ibid., p. 365.

(53) Ibid., p. 391.

(54) L.H., dans Q. III, p. 74 : "La pensée, par contre, se laisse revendiquer (in den Anspruch nehmen) par l'Etre pour dire la vérité de l'Etre" ; p. 83 : "Avant de proférer une parole, l'homme doit d'abord se laisser à nouveau revendiquer par l'Etre et prévenir par lui du danger de n'avoir, sous cette revendication, que peu de chose à dire". Le verbe allemand an-sprechen signifie étymologiquement adresser la parole à quelqu'un et par extension avoir des prétentions, revendiquer. Ce double sens est présent dans le mot Anspruch : l'Etre revendique l'homme par la parole silencieuse qu'il lui adresse.

(Zuversicht) de la foi (55). Nous lisons la même affirmation dans le texte de l'Einführung ; toutefois, deux précisions en atténuent le tranchant. D'une part, il existe une analogie de proportionnalité entre la foi et la pensée : la sécurité du croyant qui possède la réponse à la question "Pourquoi y a-t-il donc en général de l'étant et pas plutôt le Néant ?" ne repose sur aucune démonstration et, par conséquent, nous entrevoyons, à l'intérieur de la foi, une non-foi qui en est la garantie, car "une croyance qui ne s'expose pas continuellement à la possibilité de la non-croyance n'est pas non plus la croyance, mais la décision commode passée avec soi-même de s'en tenir désormais au dogme comme à une tradition quelconque" (56). La foi se comporterait-elle à l'égard de la christianité comme la pensée en regard de l'Etre ? Heidegger paraît l'admettre. Toujours est-il que l'indétermination qui trouble la perspective qui embrasse la christianité n'a rien à voir avec le néant de l'angoisse qui fait chanceler l'étant en son entier. Remarquons, d'autre part, que cette analogie de proportionnalité semble corriger le schéma ontique-ontologique qui, dans la Conférence de 1927, règlait les rapports entre la science théologique et le

---

(55) H. Noack, op. cit., p. 30-32. L'annonce chrétienne (die christliche Verkündigung) implique une rupture avec la revendication (Anspruch) de la pensée occidentale par l'Etre. Heidegger refuse de voir dans la première le dépassement (Auf-hebung) de la seconde. Les deux visées, en effet, divergent non seulement quant au contenu de l'interrogation (Dieu et Etre) mais quant à la manière même de la poser : "Hier wandte Heidegger ein, das Neue Testament frage danach, woher die Einheit stamme, Heraklit danach, worin bestehe..." (p. 32). Il est impensable que la foi transgresse la différence ontologique, expression fondamentale de la revendication de la pensée par l'Etre.

(56) I.M., p. 19.

questionnement philosophique. Si la foi est elle aussi une manière de se tenir dans la vérité, peut-on soutenir encore que le discours théologique vise seulement l'interprétation d'un étant sans participer à sa manière au dévoilement ontologique ?

B) L'HYPOTHESE DE L'ANALOGIE SYMBOLIQUE.

Le radicalisme de Heidegger est justifié, si l'on remarque qu'il cherche à lever l'hypothèque théologique que l'idée reçue de l'analogie d'attribution fait peser sur le discours traditionnel de la philosophie. Or ce postulat, en tant qu'il exprime la dépendance des étants à l'égard de leur principe créateur, découle en définitive de la thèse théologique de la création. Il nous semble donc valable uniquement dans la sphère de l'interprétation théologique, mais à aucun titre, il ne peut assurer la régulation du discours philosophique comme l'a démontré la critique de l'onto-théologie : Dieu n'est pas, au plan de la connaissance, le terme fondateur qui, possédant la qualification d'être par priorité, éclairerait à partir de lui la dérivation des étants.

Seule peut être reconnue valide par le philosophe l'analogia entis, assimilée par Heidegger à la correspondance (Entsprechung) ontologique entre l'Etre et l'étant. Cette mystérieuse réciprocité qui spécifie existentialement l'être humain et qui fait de la pensée une reconnaissance de l'étant dans l'Etre et de l'Etre dans l'étant ne nous fournit aucun passage d'ordre conceptuel vers la connaissance de Dieu. A moins que le philosophe en vienne à identifier subrepticement l'analogia entis (étant-Etre) à l'analogia fidei (Etre-Dieu Créateur), paralogisme que dénonce le texte précité de l'Einführung.

Le discours théologique n'a d'autre principe que celui de l'analogia fidei, appelée encore analogia relationis ou analogia operationis et qui désigne la traduction épistémologique de la correspondance, fondée sur la Révélation entre le Dieu Créateur et l'univers créé. Rappelons-nous le célèbre texte sur lequel s'ouvre l'Einführung : "Celui pour qui la Bible est révélation et vérité divines, possède déjà, avant toute interrogation, la réponse à la question : Pourquoi y a-t-il donc en général de l'étant et pas plutôt le Néant ? L'étant, pour autant qu'il n'est pas Dieu lui-même, est créé par lui. Dieu lui-même "est" comme créateur non créé. Celui qui se tient sur le sol d'une telle croyance peut sans doute d'une certaine manière reprendre l'interrogation, il peut y participer, mais il ne peut vraiment s'interroger sans résigner le croyant qu'il est et cela, avec les conséquences de cette démarche. Il ne peut faire que comme si..." (57). Cette dichotomie entre l'analogie de l'être et celle de la foi rapprocherait Heidegger de Barth (58). Selon le théologien de la Dogmatique, le rapport de Dieu et de l'homme s'ouvre dans et par la foi qui accueille en Jésus-Christ la figure par laquelle la Trinité se révèle dans l'histoire. Comme Barth et Bultmann, mais selon une perspective différente, Heidegger refuse à la philosophie le privilège de "disposer" de Dieu, en écartant toute subsomption de l'idée de Dieu sous le concept d'Etre (59). Ce n'est pas, en effet, par souci de respecter la transcendance de la Parole qu'il adopte cette position, mais par

---

(57) Ibid. Nous avons déjà commenté ce texte en traitant de la philosophie chrétienne (chapitre II).

(58) H. Ott, Denken und Sein. Der Weg Martin Heideggers und der Weg der Theologie, Zollikon, 1959, p. 140 sq.

(59) Heidegger se sépare de la conception scotiste de l'analogie qui voit dans l'être le troisième terme englobant le fini et l'infini. La raison tient sans doute à la nature du Sein dont l'homme ne dispose pas. C'est pourquoi il ne peut non plus disposer de Dieu.

refus d'intégrer au discours philosophique des présupposés relevant d'un autre type de discours. A la lumière de l'idée chrétienne de création, la réflexion théologique, réinterprétant le schéma aristotélicien de l'unité des étants ordonnés à l'"ousia", a pu édifier la doctrine de l'analogie d'attribution et démontrer par ce biais l'harmonie rationnelle du langage onto-logique et du langage théologique (60).

Faut-il conclure que ces deux approches, relevant de deux usages divergents de l'analogie, sont équivoques ? Le jugement de Heidegger sur l'onto-théologie est ambigu : s'il exclut toute intrusion théologique dans le champ de la pensée, il précise qu'il existe un "archê" et un "telos" théologiques irréductibles au niveau du mode même de la pensée : "Le caractère théologique de l'ontologie ne tient donc pas au fait que la Métaphysique grecque fut plus tard assumée par la théologie d'église du christianisme et transformée par elle. Il tient bien plutôt à la manière dont l'étant, dès l'origine, s'est dé-celé comme étant" (61). La modalité théologique de la philosophie n'est pas un accident fortuit de la culture ni la conséquence d'une lecture herméneutique, si légitime soit-elle, elle est l'expression originelle selon laquelle l'Etre s'est imposé à la pensée : "En un mot, l'ontologie

---

(60) La théorie de l'analogie appartient à la métaphysique, comme le remarque Heidegger dans son commentaire de la dissertation de Schelling sur l'essence de la liberté : "Die Analogie gehört zur Metaphysik, und zwar in dem doppelten Sinne :
1. dass das Seiende selbst dem höchsten Seienden "entspricht",
2. dass auf Entsprechungen hin, Ähnlichkeiten, Allgemeinheiten gedacht und erklärt wird.
Wo dagegen vom Seyn selbst aus gedacht wird, hat die "Analogie" keinen Anhalt mehr" (S.A., p. 233).

(61) Le retour au fondement de la métaphysique, dans op. cit., p. 427.

n'est pas théologique par contingence culturelle, mais bien par origine. Pour qui se place à la racine métaphysique des choses, la théologie, sinon comme système du moins comme attitude, est toujours déjà-là. Ce n'est en aucune façon un défaut, mais un signe" (62). En d'autres termes, l'origine et la finalité théologiques de la réflexion ne représentent pas une sur-détermination idéologique, mais une détermination ontologique. Dans la conférence Hegels Begriff der Erfahrung, le philosophe rappelle avec force que la rencontre du christianisme et de la pensée n'est qu'une interprétation culturelle d'une alliance quasi-naturelle qui domine le destin de la pensée occidentale. Si la théologie d'église s'est si bien adaptée au langage méta-physique, n'est-ce pas parce que celui-ci se nourrit depuis toujours d'une prétention théo-logique inavouée ? "Cependant, remarque-t-il à propos de la Phénoménologie de l'Esprit, la science du savoir absolu n'est pas la théologie mondiale du monde, parce qu'elle séculariserait les théologies chrétiennes et ecclésiastiques, mais parce qu'elle fait partie de l'essence de l'ontologie. Celle-ci est plus ancienne que toute théologie chrétienne, qui, de son côté, doit d'abord être effective pour qu'un processus de sécularisation puisse seulement se mettre en branle. La théologie de l'absolu est le savoir de l'étant en tant qu'étant, qui chez les penseurs grecs fait advenir à la lumière son essence onto-théologique et suit cette sienne essence, sans jamais la poursuivre jusqu'à sa source. Ainsi se découvre, dans le langage même de la science absolue, que la théologie chrétienne est Métaphysique, en ce qu'elle sait et dans la manière dont elle sait ce qu'elle sait" (63). La destruction de la métaphysique ne porte donc que sur la modalité

(62) G. Martelet, dans op. cit., p. 201.

(63) Ch., p. 168. Nous avons déjà cité et commenté ce texte dans le chapitre III de cet ouvrage.

abstraite dont s'est thématisée cette archê théologique : elle laisse impensé l'événement immémorial de la structuration théologique de l'Etre.

Nous ne pouvons maîtriser l'éternel retour de la présence. Préconiser l'idéal d'une différence vide à partir de laquelle on puisse confortablement dénoncer les illusions de la parole pleine, n'est-ce pas se situer en dehors de l'événement de la pensée ? Il ne suffit pas de dire qu'il y a une présence, que celle-ci ne devrait pas être : il faut aussi dire pourquoi présence il y a, pourquoi ressuscite sous forme de trace, de signe ou de sillage, la différence vidée de toute référence et réduite à un centre herméneutique vagabond. Par une sorte de glissement onto-théologique à rebours, voici que ce centre innocent, exempt de toute compromission, devient allergique à toute idée et forme d'hypostase qui troublerait l'élan de son extase virginale.

Nous voyons, non sans naïveté, dans cette résurrection de la présence la principe même de la modalité onto-théologique de la pensée. C'est pourquoi nous distinguons l'événement de cette structuration et l'interprétation logique qui élève celui-ci au rang de structure nécessaire. Comment l'esprit peut-il apercevoir sa propre capacité interprétative en dehors du détour herméneutique - qui prend la forme du retour onto-théologique - que lui trace sa propre intentionalité ? L'Etre de Heidegger nous dit la nécessité de la présence, en même temps qu'il dénonce l'ingénuité de la représentation qui s'imagine l'enclore : "Et pourtant, note G. Granel, c'est ainsi : la Différence a pris sa propre mesure au-dessus de nous (quand bien même c'est seulement "dans" le Dasein qu'elle "est") et c'est l'obéissance, la finitude qu'elle inscrit dans sa faille, où "faut" en effet la présence" (64).

---

(64) G. Granel, op. cit., p. 153.

Sous la rature de l'Etre, on peut certes lire la signature métaphysique d'un signifié transcendantal (65), mais on peut aussi y déceler la trace du refus inconfortable de se contempler dans le mirage du pur signifiant ou dans le miroir brisé du signifié. N'est-ce pas dans le sillage à peine visible de cette trace que se dépose l'écriture poétique de la théologie ?

Revenons à présent à notre propos. Le problème de la relation de deux types de discours que nous analysons se pose à un niveau autre que celui auquel l'a envisagé la métaphysique. Dépouillées de leur langage ob-jectivant, la philosophie et la théologie adoptent le langage de l'interrogation et de la méditation. De savoir logique de l'étant, la première devient engagement de la pensée par l'Etre pour l'Etre (66). De science onto-théologique sur Dieu, la seconde se transforme en une expérience christo-théologique vécue dans et par la foi (67). C'est donc bien la même pensée qui s'en remet à l'Etre et se confie à Dieu, cette pensée que, dans les Quelques indications, Heidegger caractérise comme "le comportement qui reçoit en don, de ce qui chaque fois se montre et comme il se montre, cela même qui est à dire du phénomène" (68). Mais ce même comportement s'exprime selon deux visées différentes selon qu'il se ré-clame de l'Etre ou qu'il s'abandonne au Dieu de Jésus-Christ.

---

(65) J. Derrida, De la grammatologie, Paris, édit. de Minuit, 1967, p. 38.

(66) L.H., dans Q. III, p. 74.

(67) G. Martelet, dans op. cit., p. 207 : "Une autre tâche, en effet, s'impose à la théologie : elle ne peut se réduire au seul horizon d'une "onto-théologie" si profonde soit-elle ; il lui faut s'ouvrir à la "Christo-théologie" proprement dite, que la foi est seule à pouvoir développer et qui trouve dans la théologie négative une de ses conditions mais non son fondement".

(68) Archives..., p. 407.

Dès lors se dessine le type de rapport qui unit et sépare ces deux formes de discours et que Heidegger a qualifié d'analogie de proportionnalité (69). Si la foi s'expose au Dieu de Jésus-Christ comme la pensée de l'Etre à l'étant, il convient de préciser qu'au niveau du discours, l'intelligence de la foi qui caractérise la théologie est analogue à la pensée de l'Etre qui définit l'ontologie. La Révélation de Dieu et l'épanouissement de l'Etre sont certes deux événements qui ne relèvent pas de l'initiative de l'homme ; mais que devient la Vérité sans son dévoilement dans et par la pensée et que devient le don de Dieu sans sa manifestation dans et par la foi? Le double sens objectif et subjectif du génitif dans les expressions intellectus fidei et Denken des Seins est riche de signification : il atteste que l'initiative de Dieu ou de l'Etre est in-sensée si elle est postulée en dehors de l'initiative de l'homme ; que la double constitution du Dasein - qu'il pense ou qu'il croie à un destin transcendant - est toujours inférée à partir d'une interprétation préalable. Toute Révélation, de quelque nature qu'elle soit, est conjointement recueil et accueil, initiative et initiation, participation et interprétation. Mais, du côté de l'homme qui la reçoit, elle n'est perçue comme un don (Geschenk) que dans l'expérience (Erfahrung) qui l'interprète (ent-fernen). Comme la pensée de l'Etre, l'intellectus fidei ouvre la Révélation en l'interprétant. En dehors de l'écoute active qui le pro-voque, le don de Dieu à l'homme ne reste qu'une hypothèse onto-théologique cautionnant la vision artificielle d'un vague humanisme chrétien. La théologie, écrit H. Ott, est "une pensée sur la foi qui provient de la foi, une pensée qui provient de la

---

(69) Lors de la journée des anciens de Marburg qui s'est tenue en octobre 1960 à la "Kirchliche Hochschule" de Bethel près de Bielefeld : cf. J.M. Robinson et J.B. Cobb, Der spätere Heidegger und die Theologie, Zürich-Stuttgart, Zwingli Verlag, "Neuland in der Theologie", t. I, 1964, p. 49. Fuchs et Ebeling assistaient à cette rencontre.

rencontre. Parle-t-elle de Dieu, elle ne parle pas sur Dieu (über) en dehors (ausserhalb) de la rencontre de la foi, mais elle parle à partir (aus) de la rencontre" (70). Le discours théologique qui parle de la foi sur la foi n'est plus un langage ob-jectif qui décrit de l'extérieur l'objectum révélé : signifiant le propos même de la Révélation, il est plus proche de la méditation et de la prière que de la pensée ob-jective et scientifique. Telle est, selon H. Ott, la conception de la théologie que l'on peut inférer de la réflexion heideggérienne sur le langage et qui dépasse le présupposé bultmannien d'un discours livré à la fatalité de l'objectivation. Cette thèse, nous semble-t-il, paraît fidèle à la préoccupation de Heidegger qui assigne à la théologie la tâche d'"expliquer, dans son domaine propre de la foi chrétienne et en fonction de l'essence propre de cette foi, ce qu'il faut penser et comment il faut parler" (71).

Suivant la direction générale de ces indications, nous pensons que le discours philosophique et le discours théologique, bien que se déployant parallèlement en raison de la divergence de leur visée et de leur objet, puisent dans la langue symbolique un modèle commun d'expression. Le problème qui reste, en effet, en suspens est de savoir si l'analogie de proportionnalité dont nous avons parlé n'est pas fondée sur une analogie d'attribution dont le terme de référence n'est ni le Dieu de la foi ni la pensée de l'Etre, mais le langage poétique tel qu'il est structuré au niveau de la Quadrature. Avant même d'être traduites dans le registre rationnel, la pensée de l'Etre et l'intelligence de la foi sont toujours interprétées

---

(70) D.S., p. 153. L'auteur remarque ailleurs avec pertinence que seule la manière de penser propre à Heidegger et non le contenu de sa réflexion intéresse le théologien (M. Heidegger im Gespräch, op. cit., p. 46).

(71) Archives..., p. 413-414.

symboliquement. C'est pourquoi la métaphysique et l'onto-théologie représentent une double sur-détermination ob-jectivante de la méditation ontologique et théologique, de même que le langage de la Vérité de l'Etre et celui du Don de Dieu expriment une double sur-détermination objective de la parole poématique (figure 1) (72). Une objection se fait jour aussitôt : cette hypothèse ne ruine-t-elle pas la spécificité propre de ces deux discours en les réduisant l'un et l'autre à un méta-langage obscur et problématique ? Précisons de suite que le discours symbolique, n'existant jamais pour ainsi dire à l'état pur, défie toute instance transcendantale et que, pour cette raison, il désigne moins un troisième langage qui serait le dénominateur commun aux deux autres que le code jamais décodé qui leur est sous-jacent (73). Le recours à l'instance herméneutique du symbole ne signifie pas le rejet des langages thématiques, mais la mise au jour de leurs articulations cachées. On exprimerait volontiers cette idée, à la façon de Wittgenstein, en remarquant que les "jeux linguistiques" de la théologie, si sérieux soient-ils, ne perdent jamais leur référence au méta-langage que représente la langue poétique.

Qu'il soit philosophique ou théologique, le discours parle à partir de la différence qui sépare sa détermination symbolique que l'on peut qualifier de "natu-

---

(72) Voir à la fin de ce chapitre.

(73) "Peut-être découvrirons-nous un jour, remarque Levi-Strauss, que la même logique est à l'oeuvre dans la pensée mythique et dans la pensée scientifique, et que l'homme a toujours pensé aussi bien. Le progrès - si tant est que le terme puisse alors s'appliquer - n'aurait pas eu la conscience pour théâtre, mais le monde, où une humanité douée de facultés constantes se serait trouvée, au cours de sa longue histoire, continuellement aux prises avec de nouveaux objets". (Anthropologie structurale, op. cit., p. 255).

relle" de sa sur-détermination théorique que l'on peut qualifier de "culturelle". Il réalise une symbiose "idéologique" entre deux exigences herméneutiques : l'instance archéologique de nature poématique et la visée téléologique de nature historique, cette dernière déployant la perspective indispensable à assurer la reprise herméneutique - ou la sur-détermination culturelle - de la base symbolique.

Le discours théologique considéré en lui-même apparaît sans doute comme la symbolisation de la foi par elle-même. Le symbole fournit le moyen-terme grâce auquel la Révélation se dit et s'approfondit. Mais ce va-et-vient ne suffit pas à engendrer la sur-détermination qui le spécifie comme tel. Pour thématiser le symbole, la réflexion recourt nécessairement aux catégories culturelles que lui offre la philosophie. L'intelligence de la foi, en effet, reste tauto-logique si elle ne se nourrit que d'elle-même, et abstraite si elle n'inclut pas l'interrogation historique de l'homme (figure 2) (74). Cette collusion culturelle avec le langage philosophique, instrument indispensable à sa traduction extérieure (75), incarne à ses yeux une double menace paradoxale : celle de déchoir au niveau du savoir et d'éliminer le risque de tomber dans l'incroyance. Le discours théologique est donc le produit d'une herméneutique interne de style diachronique et d'une herméneutique externe de style synchronique, la seconde restant subordonnée à la première.

C) LA CONSTITUTION INTERNE DU DISCOURS THEOLOGIQUE.

Quelles sont les unités de base de ce langage dont nous avons repéré les divers niveaux et quel est le mode interne de leur liaison ? Cette double question,

---

(74) Voir à la fin de ce chapitre.

(75) Se reporter à ce sujet à l'introduction de notre travail.

bien qu'elle ne soit pas examinée par Heidegger, se pose dans le sillage de ses analyses. Nous trouvons d'abord, au coeur du discours théologique, les propositions kérygmatiques, celles qui énoncent un fait décisif ou annoncent un message capital : Jésus est le Christ, le Fils de Dieu ; Jésus est ressuscité. Remarquons que ce genre de jugement repose nécessairement sur une série de métaphores (76) qui interfèrent avec des schèmes littéraires : ainsi, les images de la conscience filiale et de la vie articulent à la fois la signification d'une symbolique naturelle et celle de représentations culturelles (ici, l'idée de Fils de Dieu et de vie dans la mentalité hébraïque).

Au centre de cette articulation, nous découvrons le jeu d'une poétique et l'enjeu d'une culture. L'image culturelle se superpose à l'élément naturel, en infléchissant ou en renforçant la signification de ce dernier (77). La sur-détermination du symbole déploie le champ herméneutique qui permet la reprise de sa signification poétique. N'est-ce pas de cet "entre-deux" et dans cet "entre-deux" du symbole à l'état de nature et de son apprivoisement culturel que parle le discours ?

---

(76) Nous prenons ici le mot métaphore au sens large comme synonyme d'images, de schèmes culturels symboliques. Lorsque nous l'orthographions différemment : méta-phore, il désigne non l'énoncé métaphorique (voir à ce sujet P. Ricoeur, La métaphore et le problème central de l'herméneutique, dans Revue philosophique de Louvain, 1972, t. 70, p. 93-112) mais l'opération formelle qui consiste à lier entre eux les différents champs symboliques. Ainsi comprise, la méta-phore supplante l'analogie classique en nous fournissant la médiation herméneutique qui nous permet d'aller du texte au contexte culturel qu'il évoque et d'entrer d'emblée dans un nouveau monde qui façonne notre compréhension (P. Ricoeur, ibid., p. 111-112).

(77) L'image se situe entre le signe qui signifie en référence à quelque chose et le symbole qui est signifiant en lui-même.

Il parle, c'est-à-dire s'étend dans l'espace de la grammaire et dans le temps d'une histoire. Le mythe est cette unité plus vaste qui a pour fonction d'expliciter en extension ce que renferme le kérygme en compréhension. Il exerce cette fonction en établissant des relations de proportionnalité entre les significations culturelles des divers symboles qui, comme telles, n'ont de sens qu'en référence les unes aux autres (78).

L'espace du discours théologique est la zone qui va du kérygme au mythe par la médiation des symboles (figure 3) (79). L'énoncé kérygmatique expose un fait en le signifiant directement au moyen d'une métaphore qui traduit une relation d'attribution (Jésus est Fils...) ; la narration mythique, au contraire, l'exprime indirectement en distribuant suivant des relations de proportion les diverses significations des symboles (la grâce est au péché ce que la vie est à la mort, ...). Nous retrouvons, au plan des unités de l'expression, la double loi qui préside à sa genèse : le va-et-vient naturel du symbole au schème et leur commune référence au fait recouvrent ce que nous avons appelé l'instance herméneutique radicale, alors que les relations d'ordre culturel qui strcuturent la narration mythique illustrent l'instance herméneutique horizontale (figure 1). Le schème culturel représente donc le moyen-terme entre la constitution interne du discours fondée sur la reprise herméneutique du symbole et son développement externe sous-tendu par les analogies acquises (figure 4).

---

(78) C. Levi-Strauss, L'Anthropologie structurale, op. cit., p. 233 : "Nous posons, en effet, que les véritables unités constitutives du mythe ne sont pas les relations isolées, mais des paquets de relations, et que c'est seulement sous forme de combinaisons de tels paquets que les unités constitutives acquièrent une fonction signifiante".

(79) Voir à la fin du chapitre.

Si nous nous demandons maintenant non plus d'où parle le discours mais sur quoi il parle, nous sommes renvoyés au problème du rapport entre l'énoncé kérygmatique et sa description mythique. Le kérygme repose-t-il sur un fait historique ? La proposition "Jésus est Fils de Dieu" traduit-elle la réalité d'une situation ? La Résurrection du Christ correspond-elle à un fait authentique ? Autant de questions qui relèvent du même modèle métaphysique d'une vérité assimilée à la correspondance de l'expression à son objet et qui ne reçoivent une réponse positive qu'au mépris de la dimension symbolique du langage. En clair, il est impossible de trancher par oui ou par non, car l'énoncé kérygmatique et, à plus forte raison, son développement mythique ne nous livrent qu'une interprétation méta-phorique du fait. Si nous prenons pour exemple la Résurrection, nous nous bornerons à constater que les termes dans lesquels nous est rapporté ce fait reposent sur une poétique naturelle sur-déterminée culturellement : le symbole de la vie est ici exprimé à travers les schèmes de l'éveil et de l'élévation (80), de l'enlèvement (81), du passage et de l'exode (82). Nous ne pouvons non plus apporter une réponse à partir de la narration mythique de cet événement : celle-ci ne fait qu'amplifier la poétique du kérygme en prenant appui sur le schème culturel de l'abaissement et de l'exaltation (83).

---

(80) Dn. 12, 2 : ἐγείρω, ἀνίστημι, Jn. XII, 14. XIV, 20; XII, 31: ὑψοῦν.

(81) Gn. 24 (Hénoch), II Rois II, 11 (Elie) ; Luc IX, 51 ; 1 Tim. III, 16 ; Act. I, 6, 11, 24 : ἀνάληψις, ἀνελήμφθη.

(82) Jn. XIII, 1 : μεταβαίνω ; Luc IX, 31 : ἔξοδος.

(83) Dans le livre de la Sagesse, nous trouvons une jonction des schèmes platoniciens (Sag. III, 1 : âme = νοῦς ; mort = apparence ; immortalité = ἀθανασία) et des schèmes sémites (Sag. IV, 7 sq et 14 : enlèvement). St-Paul effectue la synthèse de ces schèmes dans II Cor., 5, 1 sq. en insistant sur l'aspect gracieux de l'immortalité et en développant le thème du "corps spirituel".

Le discours théologique serait-il lui-même frappé de paralysie au point qu'il soit impossible de le prendre pour un témoignage ob-jectif du fait réel ? En réalité, ce qui est démythologisé par les analyses précédentes, c'est moins le discours lui-même qu'un certain type objectivant du discours. Que la théologie soit poétique, cela tient certes à la nature propre d'un langage qui ne peut parler qu'à partir du mystère et non sur un mystère qu'il ne domine pas, mais cela relève aussi de la structure même du discours humain qui ne dit l'expérience qu'en l'interprétant. Il est donc vain d'invoquer à ce niveau de profondeur poétique les droits de l'analogie auxquels a satisfait l'onto-théologie. Ici l'usage de ce vénérable principe est subordonné à celui de la méta-phore. En d'autres termes, la loi du discours rationnel est l'analogie ; celle du discours symbolique est la méta-phore, c'est-à-dire le pouvoir qu'il possède d'étendre le même signifiant à divers signifiés en vertu des contiguïtés culturelles ou des similarités naturelles entre les significations. Alors que la première désigne l'aptitude du langage à exprimer un au-delà qui lui est transcendant, la seconde caractérise sa capacité à par-courir la zone d'interprétation qui le définit.

La méta-phore assure donc le lien entre les données internes et externes du discours théologique ; c'est en elle que le verbe se fait chair et que s'articule le systêma de la foi. Ce que signifie l'événement de la christianité est toujours offert méta-phoriquement à la foi. La raison survient toujours lorsque les dés sont joués ; il ne lui reste qu'à corriger, interroger ou approfondir la signification polysémique dont le symbole est prégnant. Tente-t-elle de transgresser ce code secret du langage, elle sur-détermine idéologiquement les termes poétiques et sombre dans l'onto-théologie. N'est pas symbolique la théologie qui parle symboliquement, mais celle

qui respecte le symbole même en recourant aux concepts les plus abstraits. Qu'est-ce en définitive que celui-ci sinon la trace qui, suscitée par le concept lui-même, garde à ce dernier sa valence analogique et le retient de se dissoudre dans l'univocité pure ?

Heidegger nous rappelle, fidèle en cela à la tradition philosophique de l'Occident, que la catégorie, possibilité ultime de la détermination, assure la médiation entre l'être et l'être dit (84) : "La question de la catégorie est moins celle de son origine, que celle d'être l'affinité du langage et du linguistique, du dire et du dit" (85). Mais par quoi se maintient cette correspondance, par-delà la retombée conceptuelle, sinon par cette catégorie première qu'est le symbole, chiffre du même (être) et de l'autre (être dit), principe de l'analogie méta-phorique.

V. VERS UNE THEOLOGIE POETIQUE.

La pensée philosophique est anamnèse, mémoire, recueillement, aime à répéter Heidegger. Jugement qui est combien plus vrai de la pensée théologique ! Que le théologien renonce donc à s'interroger sur le comment du mystère pour interroger son pourquoi. Car si la surdétermination se déploie à partir des arguties scolastiques sur le quomodo, l'interprétation méditante ne surgit qu'à partir de l'interrogation poétique qui se replie dans le pourquoi étonné. Au risque de glisser dans le piège que nous dénonçons, nous voudrions, en guise de conclusion, rassembler la mémoire symbolique de la théologie autour de quelques thèmes centraux.

---

(84) Q.C., p. 75 sq.

(85) P. Loraux, Genre : Philosophique, dans Revue de métaphysique et de morale, 1972 (4), p. 443.

La christologie est le noyau kérygmatique de la théologie chrétienne. Le langage traditionnel qui réduit l'incarnation au mystère de l'union de deux natures en une seule personne nous offre un brillant exemple de lecture onto-théologique. Afin de chercher en-deçà de ces catégories le sens même du mystère, nous pouvons recourir au schéma heideggérien de la différence de l'Etre et de l'étant et l'appliquer à l'être du Christ. Celui-ci n'est-il pas cet existant concret qui incarne la plénitude de l'Etre divin ? En lui la différence de l'Etre et de l'étant s'est objectivée sans pour autant être détruite. Faisant allusion aux spéculations sur le logos chrétien, Heidegger précise qu'"un monde sépare tout cela d'Héraclite" (86). Nous mesurons cet abîme qui porte le scandalum de la foi jusque dans le champ de la pensée. Que le logos soit devenu chair, voilà l'événement qui "bouleverse l'économie ontologique qui préside au rapport de l'Etre et de l'étant" (87). Comment dire en dehors du langage symbolique que la différence s'est "identifiée" à un étant sans qu'elle ne soit anéantie, que la signifiance du signifiant s'est exprimée dans un signifié sans qu'elle ne soit réduite ? L'objectivation en question, indéchiffrable dans l'énoncé ob-jectivant, n'est accessible qu'au langage poétique. Or, si le Da-sein est un existant sym-bolique en tant qu'il articule la différence de l'Etre et de l'étant, le Christ l'est à un titre éminent en tant qu'il l'incarne. La proposition : Jésus est le Fils de Dieu est métaphorique ; elle exprime les harmoniques symboliques de l'incarnation. Signe de la présence de Dieu parmi les hommes, le Christ est l'expression plénière de la "nature", même du Dasein : "Il se rapporte au monde des étants dont Il porte et confirme l'attente et, néanmoins, Il lui de-

(86) I.M., p. 142.

(87) G. Martelet, dans op. cit., p. 208.

meure soustrait, tant que dure la figure de ce monde, dont Il contient et annonce le dépassement et la fin" (88).

Sym-bole de l'alliance du même et de l'autre, Jésus-Christ, le sacrement de la Quadrature, réalise la réconciliation du ciel et de la terre. Il est l'horizon poématique de la réalité portée à la lumière de l'Etre, le Signifiant ultime, dévoilant le sens toujours-déjà-là du monde, la Parole qui permet à la pensée méditante de voir dans la réalité donnée l'éclosion d'une grâce primordiale. En prenant corps en Jésus-Christ, cette Parole devient un Evénement dont cet Existant est l'origine et la fin. L'origine, parce qu'en lui les choses visibles et invisibles sont les mots d'un Poème sorti de la bouche de Dieu ; la fin, parce que, Ressuscité, il est l'image proleptique de la condition même de ce monde. Jésus-Christ est donc le Symbole de la différence, entendue dans son double sens d'identification mystérieuse à une création qu'il récapitule et de distance temporelle par rapport à cette même création dont il préfigure par sa Résurrection le dépassement.

Comment traduire dans un autre langage que celui du poème la conjugaison théologique du thème de la Création et celui de l'Incarnation ? Le but de la poésie n'est-il pas précisément d'épeler et d'"identifier" la différence ontologique et temporelle qui sépare le monde perçu comme donné et le monde interprété comme don, la vie conçue comme mort et la vie éprouvée comme résurrection ? En métamorphosant la réalité en écriture, elle dépayse nécessairement l'homme habitué à porter sur les choses le regard banal de la quotidienneté et transfigure l'univers vécu en le transférant dans une nouvelle sphère de la re-

---

(88) Ibid., p. 209.

présentation : "En créant davantage, ils (les poètes) entrent mieux que d'autres dans le mystère d'un monde "déjà" créé" (89).

Interprété dans le Christ qui en est le chiffre, la création apparaît comme l'Evénement d'une grâce insigne dont l'homme a la garde. Mais si l'être-au-monde est déjà un don, la possibilité de le reconnaître comme tel n'en est-il pas un autre ? La reconnaissance n'est pas seulement un mot, ni même une prière murmurée du bout des lèvres, elle est une capacité fondamentale de l'être humain, analogue à la puissance ontologique par laquelle le Dasein interprète son ex-sistence dans l'éclaircie de l'Etre qui le fait être.

Le langage de la reconnaissance nous dit que le salut est déjà-là, présent dans le monde des choses (90), que le Christ (qui incarne ce même langage) réalise méta-phoriquement l'alliance du ciel et de la terre, des divins et des mortels. Penser la grâce, c'est dévoiler le cercle herméneutique de la reconnaissance en interprétant symboliquement la geste du salut. Reconnaissance à laquelle nul n'a accès s'il ne renaît de l'eau et de l'Esprit, s'il n'ensevelit d'abord sa foi dans le langage du symbole. La conversion aux choses de la foi passe par le chemin du retour de la foi aux choses.

La pensée méditante qui descend dans la pauvreté du symbole commence par briser l'élan de l'eros métaphysique qui, en s'assurant la maîtrise des choses, est au principe de la pensée objectivante. Nous trouvons dans la Lettre sur l'humanisme le schéma propre à traduire notre propos : "Prendre charge d'une "chose" ou d'une "personne" dans leur essence, écrit Heidegger, c'est les ai-

---

(89) J.P. Manigne, op. cit., p. 102.
(90) H. Ott, op. cit., p. 222 sq.

mer (lieben) : les désirer (mögen). Ce désir signifie, si on le pense plus originellement : don de l'essence (das Wesen schenken). Un tel désir est l'essence propre du pouvoir qui peut non seulement réaliser ceci ou cela, mais encore faire "se déployer" quelque chose dans sa provenance, c'est-à-dire faire être. Le pouvoir du désir est cela "grâce" ("kraft") à quoi quelque chose a proprement pouvoir d'être. Ce pouvoir est proprement le "possible", cela dont l'essence repose dans le désir. De par ce désir, l'Etre peut la pensée. Il la rend possible. L'Etre en tant que désir-qui-s'accomplit-en-pouvoir est le "possible" (als das Vermögend-Mögende ist das Mög-liche). Il est, en tant qu'il est l'élément, la "force tranquille" (die stille Kraft) du pouvoir aimant, c'est-à-dire du possible" (91). Le désir n'est pas le produit de l'homme mais de l'Etre, ce qui signifie, semble-t-il, que l'eros dans sa facticité a le pouvoir de se reconnaître comme tel. Ce "pouvoir" (Mögen) qui procède de l'Etre n'est-il pas l'expression symbolique de la faculté de reconnaissance intérieure au désir lui-même ?

La destruction heideggérienne de la métaphysique invite le théologien à reposer le problème de la grâce en ces termes. L'onto-théologie est acculée à "sur-déterminer" idéologiquement l'eros en lui assignant un objet ou un terme qui le spécifie. De cette solution découle la conception anti-thétique des rapports entre eros et agapê. Il est certes exact de montrer l'irréductibilité de l'un à l'autre (92), mais le problème anthropologique et théologique sous-jacent n'est pas résolu tant que n'a pas été dévoilé le pli symbolique qui les articule l'un à

---

(91) L.H., dans Q. III, p. 78-79.

(92) A. Mygren, Erôs et Agapê : la notion chrétienne de l'amour et ses transformations, trad. par P. Jundt, Paris, Aubier, édit. Montaigne, 2 t., 1941-1952.

l'autre. Or, le passage précité de la Lettre sur l'humanisme esquisse à ce sujet, semble-t-il, une problématique inédite. Que l'eros ait en lui-même le pouvoir de s'interpréter comme tel, n'est-ce pas le signe facticiel de l'événement que la théologie nomme agapê ?

Ce passage religieux du désir au don, de la facticité à la grâce trouve son expression privilégiée et sa consécration décisive dans la célébration ecclésiale. L'eucharistie est le geste symbolique de cette reconnaissance, étant entendu que la relation organique horizontale qui unit entre eux les membres de la communauté sacramentelle trouve son fondement dans la relation mystique qui les rattache au Verbe, Symbole de Dieu. Lien de la participation à une même transcendance, la célébration eucharistique est inséparablement le milieu de la reconnaissance qui prépare à la communion. En elle et par elle, la terre est reprise et portée à l'éclosion du ciel.

FIGURE 1 :

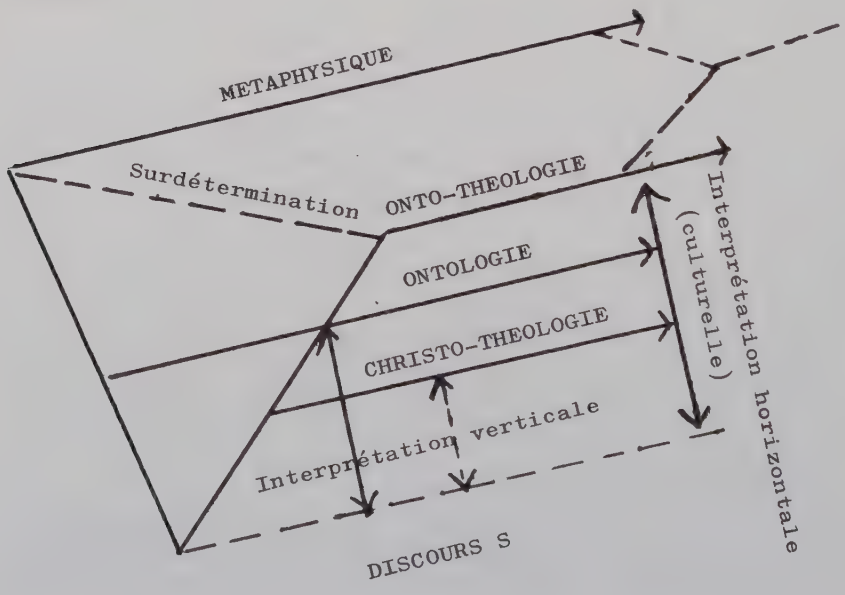


FIGURE 2 :

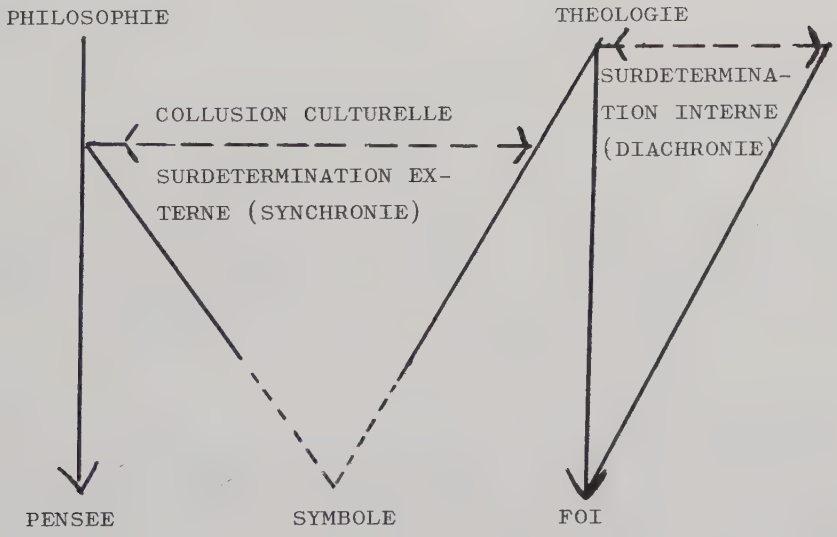


FIGURE 3 :

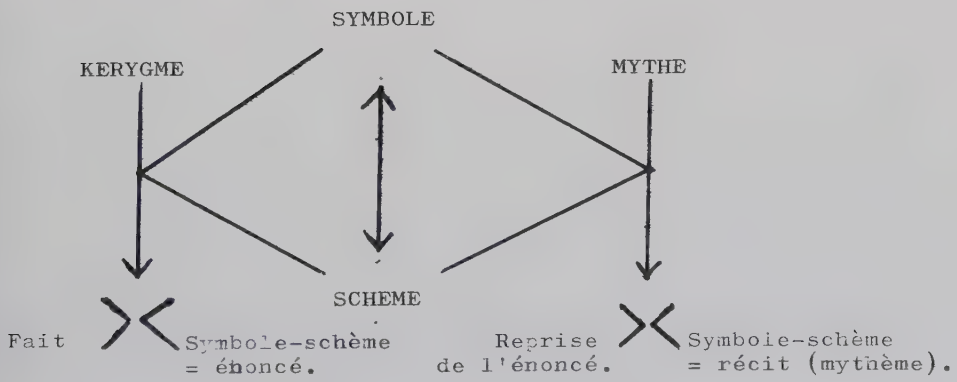
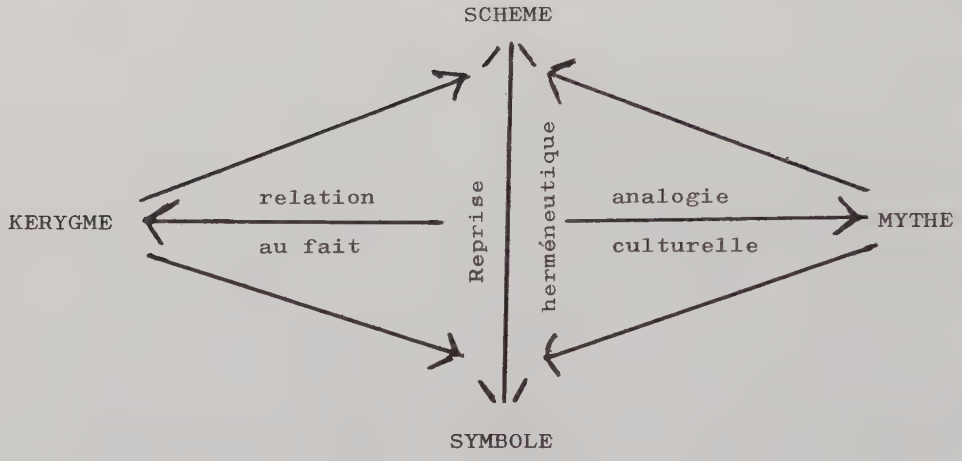


FIGURE 4 :


SCHEME
KERYGME
relation
au fait
Reprise
herméneutique
analogie
culturelle
MYTHE
SYMBOLE

CHAPITRE XII

FOI ET INTERPRETATION

Nous venons de déterminer les coordonées du discours théologique : la dimension culturelle sous l'aspect de la tradition et la dimension naturelle sous l'aspect du poème. Il nous reste à examiner la question de leur articulation. Nous le ferons en recourant à une catégorie que nous avons bien des fois invoquée tout au long de cette étude : l'interprétation. N'est-ce pas grâce à une interprétation implicite que le symbole naturel est sans cesse intégré à la visée culturelle de la tradition ? En d'autres termes, n'est-ce pas la régulation herméneutique qui assure la jonction entre l'archéologie poétique et l'eschatologie pratique (1) ? Nous allons à présent mettre en lumière cette médiation active en montrant, à partir de Heidegger, les divers niveaux de son exercice et en suivant les divers filons de son exploitation théologique ; puis, nous référant à la réflexion de Gadamer, nous prendrons nos distances vis-à-vis de son usage pour dégager les conditions fondamentales de sa reprise en théologie.

---

(1) Nous empruntons ces catégories à P. Ricoeur qui les a appliquées à l'interprétation philosophique de Freud.

I. LES DIVERS NIVEAUX DE L'INTERPRETATION ET LEUR ARTICULATION.

A)L'ETRE ET LE CONTEXTE EXISTENTIEL.

Le cogito ne se déclare pas dans un acte réflexif mais dans une action herméneutique. Il achoppe, en effet, sur l'opacité d'un sens, d'un déjà-là qu'il est obligé d'interpréter dans l'impuissance qu'il est de le dominer. Toute initiative d'explicitation intellectuelle prend appui sur cette intentionalité interprétative de la conscience que Heidegger nomme l'être-au-monde.

Il suffit de lire le monde tel qu'il est pour apprécier la capacité signifiante du Dasein. Exister, ce n'est pas poser un regard abstrait sur des choses subsistantes, c'est entourer celles-ci d'un regard "préoccupé" (Umsicht), apprécier leur disponibilité en les agençant dans ce système de renvois (Verweisungsganze) qui forme le projet de la transcendance du Dasein ou encore le foyer concret de son Souci. Peu importe ici l'ouverture de l'angle de vision. Toujours est-il que notre vue de l'univers nous cache notre regard sur lui : la présence des objets (Vorhanden) nous masque l'enchevêtrement des outils (Zuhanden) ; ceux-ci, une fois aperçus, s'imposent à tel point que leur usage nous dissimule leur finalité et que seule une rupture du système référentiel nous met en présence de la totalité téléologique de l'environnement (Umwelt). Cette mondanéité immédiate (Weltlichkeit) s'efface dans l'angoisse pour nous apparaître comme le champ contingent de notre être-au-monde ou de notre adhérence à la réalité : à travers la destination ordonnée (Wozu) de l'étant-disponible s'annonce la prédestination facticielle (Worumwillen) de notre être.

Aurions-nous circonscrit la configuration ultime de l'étant et de l'existence en découvrant que l'"en-vue-de" de soi n'est que l'"en-vue" pur du monde, sans cesse occulté par la préoccupation pratique ? En le prétendant, nous nous fermerions à la révélation finale de l'angoisse qui ne nous enlève pas seulement l'idée de la solidité de l'étant, mais nous ravit jusqu'à l'impression sécurisante d'un être-au-monde consistant : le glissement de l'existant est la trace de l'absence qui soutient l'événement de notre incorporation à l'univers, de ce Rien à l'intérieur duquel la réalité entière est rassemblée et conservée. Rejeter ce néant dans la vacuité équivaut encore à nous replier sur une explication rassurante et refuser l'aventure de l'interprétation.

L'incapacité dans laquelle nous situe le Rien n'est-elle pas l'envers d'une capacité radicale qui définit notre être, qui nous fait éprouver le monde comme étant suspendu à nous et nous découvre que le Néant, chiffre de la transgression de notre intentionalité, nous indique le rapport interprétant qui structure notre Dasein ? En d'autres termes, dire que le non-être est vide, c'est esquiver le saut herméneutique en réduisant celui-ci à ce qui échappe à la visée noétique de la subjectivité. Le penser, par contre, comme étant le support de l'Etre nous oblige à admettre que toute réduction ultime de l'homme à sa conscience, que toute explication dernière, fût-elle nihiliste ou théologique, ne peut être qu'une interprétation. Interprétation dont l'intelligence ne viendra jamais à bout, puisque la Vérité se retire dans son Néantir, dans son Refus et son Oubli. Ce pouvoir étrange qui nous livre à une interrogation infinie, Heidegger le nomme liberté. A la différence de Sartre, il distingue le champ intentionnel d'une conscience qui mesure la présence ou l'absence de l'objet et l'espace signifiant que parcourt sans cesse la liberté poétique. On le voit encore, la des-

truction herméneutique du sujet est la ligne au-delà de laquelle commence le dépassement de la métaphysique.

En rappelant les divers strates d'interprétation, depuis les objets et les outils jusqu'à l'Etre et à sa réalité néantisante en passant par l'être-au-monde, nous avons montré que la situation de l'existence dans le monde circonscrit toujours une perspective herméneutique et qu'il ne peut y avoir à cette situation aucune justification décisive, échappant à cette loi régulatrice. Nous mesurons mieux alors ce qui sépare Husserl et Heidegger. Puisque l'interprétation (Auslegen) est première et constitutive de toute compréhension (Verstehen) (2), l'epochê ou réduction est moins le passage, opéré par l'intelligence, d'un plan perçu à un autre, que la rupture ou la brèche à travers laquelle l'existence é-loignante entrevoit la plage de son indétermination. Il est donc exclu que le processus de réduction puisse aboutir à dégager une essence idéale, moi originaire, existential ou transcendantal, dont le statut incontestable assigne un terme au geste herméneutique.

Selon Heidegger, toute interprétation s'enracine dans l'auto-fondation de l'existence. Le Dasein est ce qui interprète en étant interprété :

> "Le λόγος de la phénoménologie de l'être-là a le caractère d'un ἑρμηνεύειν qui annonce à la compréhension de l'être, incluse dans l'être-là, le sens authentique de l'être en général et les structures fondamentales de son propre être. La phénoménologie de l'être-là est herméneutique au sens originel de ce mot, qui vise tout ce qui a trait à l'explicitation. Mais pour autant que la découverte du sens de l'être et des

(2) E.T., p. 268 : "L'énoncé et sa structure, l'"en tant que" apophantique sont fondés d'abord sur l'explicitation et la structure de celle-ci, l'"en tant que" herméneutique, et, ensuite, sur la compréhension, c'est-à-dire sur la révélation de l'être-là".

> structures fondamentales de l'être-là dégage l'horizon pour toute recherche ontologique ultérieure, relative à l'étant différent de l'être-là, cette herméneutique consiste aussi en une explicitation des conditions de possibilité de toute recherche ontologique. Et pour autant, enfin, que l'être-là possède une primauté ontologique sur tout autre étant - parce qu'il est l'étant qui est selon la possibilité de l'existence -, l'herméneutique, en tant qu'elle est une explicitation de l'être de l'être-là, acquiert un troisième sens spécifique (qui est, philosophiquement compris, le premier) : elle est une analytique de l'existentialité de l'existence (primären Sinn einer Analytik der Existenzialität der Existenz). Cette herméneutique explicite ontologiquement l'historicité de l'être-là comme condition ontique de la possibilité de l'histoire. C'est dans l'herméneutique ainsi comprise que s'enracine ce qu'il faut nommer "herméneutique" en un sens dérivé : la méthodologie des sciences historiques de l'esprit" (3).

L'herméneutique caractérise, en un sens large, le discours apophantique de la phénoménologie, mais puisque l'être visé par celle-ci est au principe historique de la transcendance, elle désigne, en un sens strict, le cercle qui relie la structure historico-ontologique de l'existence à la figure temporelle de la Vérité et, par la médiation de cette dernière, fonde toute méthodo-logie en général.

Le Dasein, avons-nous dit, est ce qui interprète en étant interprété. Cette condition provient de la triple primauté qu'il exerce sur l'étant : supériorité ontique puisque, à la différence de l'étant, il existe et comprend son être ; privilège ontologique, puisqu'il est capable d'expliciter cette compréhension et de la radicaliser en interrogeant l'Etre de cet être qu'il est ; prérogative

---

(3) Ibid., p. 55-56.

ontico-ontologique, enfin, qui, conjugant les deux premières, détermine une double particularité : d'une part, l'être de l'étant n'est interprété que dans l'homme ; d'autre part, celui-ci ne se comprend qu'en intégrant dans le champ de son auto-compréhension l'être-autre : celui qu'il n'est pas (4). C'est ainsi que le Dasein ne se signifie qu'en étant déjà signifié.

Dans cette condition paradoxale, la réflexion métaphysique croit déceler un cercle vicieux ou la formulation spécieuse d'une aporie. Comment est-il donc possible qu'il n'y ait de sens que par l'homme et que pourtant ce dernier ne soit pas maître de ce sens ? "Si la vérité commence avec l'homme, et le dévoilement, comment comprendre, si même il n'en est pas créateur, qu'ils dépendent de lui - et avec eux le temps et l'histoire - sans que l'homme dispose de cette présence qu'il n'a pas tirée de soi ? Comment comprendre le sens du privilège dont il jouit, s'il n'en dispose pas ?" (5). Cette contradiction apparente ne s'éclaire qu'à la lumière de la structure interprétante d'une existence qui, tout en ayant l'initiative d'interpréter le monde, ne peut transgresser la loi historico-ontologique de cette interprétation, inscrite en elle : "L'universalité du concept d'être n'exclut pas le caractère "spécialisé" de notre étude ; celle-ci se propose en effet d'accéder à l'être par le chemin d'une interprétation (Interpretation) particulière d'un étant déterminé, l'être-là, comptant obtenir par celle-ci l'horizon nécessaire à une compréhension et une explicitation (Auslegung) possible de l'être en général. Toutefois, cet étant lui-même est en soi "historique" (geschichtlich) de

(4) Ibid., p. 29.

(5) A. de Waelhens, Chemins et Impasses de l'Ontologie heideggérienne, Paris-Louvain, Nauwelaerts-Desclée de Brouwer, 1953, p. 52.

sorte que son explicitation (Auslegung) ontologique devient en elle-même et nécessairement une interprétation "historique" (historisch)" (6).

Résumons-nous. La capacité compréhensive (Verstehen), parce qu'elle est orientée vers l'Etre par l'Etre, définit la mesure interprétative (7) de toute explicitation possible (Auslegen) de notre condition (Befindlichkeit) dans le monde et du monde pour nous. Cette interprétation constituante possède une double fonction : elle énonce, d'abord, l'événement d'une compréhension qui surgit d'une situation donnée et, par conséquent, se subordonne à un point de vue facticiel irréductible ; ensuite, elle annonce l'avènement de l'Etre qui symbolise le jeu de cette situation et de cette compréhension et découvre la nature historique (geschichtlich) de toute vision particulière. Il appert dès lors que toute explicitation seconde, bien qu'elle se fonde sur cette interprétation première, n'est pas livrée à l'arbitraire de la subjectivité, puisque le cercle herméneutique décrit la courbe d'une participation.

B) L'ETRE ET LE TEXTE METAPHYSIQUE.

L'interprétation de l'être-là (analytique existentiale) représente la base analytique de l'explicitation de l'Etre. Toute réflexion qui néglige ce point de départ commet un paralogisme, puisqu'elle outrepasse la loi régulatrice de son expansion. Or si nous jugeons, avec cette arrière-pensée, le développement de l'histoire de la philosophie occidentale, nous nous rendons compte qu'elle n'a su éviter cette méprise fatale. La philosophie qui déroule le texte historique de l'auto-compréhen-

(6) E.T., p. 57.

(7) A défaut d'un autre mot, Heidegger nomme cette mesure la conscience (Gewissen).

sion de l'existence a renié sa visée initiale et s'est engagée sur la voie de l'élaboration conceptuelle et de la construction systématique : peu à peu, la métaphysique, prenant la défense de l'ordre qu'elle incarne, en est venue à fournir la légitimation rationnelle du statut il-légal sans lequel elle n'eût jamais vu le jour.

Cette conclusion n'aboutit pas à rejeter en bloc vingt siècles de pensée. Le principe de l'interprétation, en effet, est radical : même si elle n'a cessé de renier la loi de sa genèse, la métaphysique n'échappe pas à son emprise. Elle demeure en quelque sorte une herméneutique oublieuse de son interprétation ; elle reste toujours le texte raturé de l'existence. C'est pourquoi l'entreprise du dépassement coïncide pour Heidegger avec le retour au fondement impensé. Croire que l'on peut sortir du système, c'est non seulement négliger le commentaire d'un texte riche en leçons, mais cultiver l'illusion - encore métaphysique - d'une pensée transparente à l'interprétation initiale dont elle voudrait disposer. Idée qui revient paradoxalement à ruiner l'acte herméneutique de la reprise historique, en proposant une exégèse décisive qui ne soit plus le miroir brisé du kérygme.

On n'insistera jamais assez sur ce point : l'ontologie ne nous présente pas le récit démythologisé de la métaphysique ; elle nous prévient d'abord du danger qui consiste à oublier l'intentionalité interprétative de la pensée, soit en la projetant dans le volumen du système, soit en l'identifiant au panorama herméneutique d'une problématique donnée, fût-ce celui de l'"omni-présente" différence. Elle nous indique ensuite la tâche du philosophe qui sans cesse doit reprendre l'écrit pour l'arracher à la pesanteur de la lettre comme à la transparence de l'esprit.

L'écriture réactive la pensée objectivante que nous ne saurions définir ici par rapport à un critère existential ou transcendantal, mais que nous situons plutôt dans le sillage d'une visée historique, nécessairement obturée par la retombée conceptuelle. A l'herméneute de réveiller le sens de cette différence qui préside activement à l'oeuvre de l'interprétation et que masque sans cesse le texte. L'analyse qui prétend retrouver dans le document la réalité de la vie, par le moyen-terme de l'analytique existentiale, et l'herméneutique qui se flatte d'inventorier les possibilités de la pensée, en recourant au détour de la réflexion transcendantale, restent toutes deux métaphysiques : elles omettent, en effet, de situer leurs références particulières dans la différence temporelle qui sépare les virtualités indéfinies de l'écriture de leur sélection et de leur délimitation par le texte. Cette distance fondamentale qui englobe la coupure épistémologique appréciée par la situation historique de l'existence, comme celle que rend manifeste l'interrogation critique de la pensée, représente l'acte inaugural de la Tradition (Überlieferung), clef du Destin de la métaphysique.

Ce retour aux sources est appelé par Heidegger répétition (Wiederholung). Au niveau existential, celle-ci caractérise "la tradition expresse (die ausdrückliche Überlieferung), c'est-à-dire le retour dans les possibilités du Dasein qui a été là" ; elle ne recouvre ni "une restitution (Wiederbringen) du "passé", ni un renvoi (Zurückbinden) du "présent" au "dépassé" (an das "Überholte")" ; elle "répond" (erwidert) au contraire à la possibilité de l'existence qui a été là" (8). En "répétant", nous renouons avec le sens du passé qui est l'avenir, et

(8) S.Z., p. 385-386.

nous cherchons dans l'anticipation de nos propres possibilités l'horizon de la compréhension totale de nous-mêmes. Ce cercle herméneutique, accompli au niveau existential, nous le retrouvons au plan problématique de la métaphysique : "Par répétition d'un problème fondamental, nous entendons la mise au jour des possibilités qu'il recèle, par l'élaboration desquelles il est transformé et, ainsi, sauvegardé dans sa teneur problématique. Sauvegarder un problème, cela veut dire le tenir libre et vif à l'intérieur de ses forces intimes qui le rendent possible comme problème dans le fondement de son essence" (9). "Répéter" un cheminement existentiel ou une lecture textuelle veut dire : briser l'apparente vérité de l'existence et du texte, d'abord sur la base de la différence qui leur est spécifique et qui va de la réalité au projet, ensuite sur celle de la différence fondamentale qui les rattache à la loi temporelle du sens de l'interprétation elle-même et qui, à la lumière de ce dernier, rend dignes de question (frag-würdig) à la fois le donné réalisé et l'acte de la réalisation. "Répéter", c'est refaire le parcours d'une pensée, cor-respondre (er-widern) au projet de sa détermination initiale à partir de cet avenir de l'avenir qui est la Tradition vivante, temporalité "véritable" de l'Etre.

Heidegger parle également de destruction (Destruktion). Le terme n'a pas le sens négatif d'un rejet (einer Abschüttelung) : il désigne l'opération qui explore les ressources d'une tradition, pour les insérer au courant vivant de la Tradition, en montrant les limites qui lui viennent de la problématique passée. La destruction s'attaque au particularisme qui "barre l'accès aux "sources" et "déracine l'être-là de son historicité" (10) :

---

(9) K.M., p. 261.

(10) E.T., p. 38.

elle "ne se propose pas d'enfouir le passé dans le néant, elle a une intention positive ; sa fonction négative demeure inexplicite et indirecte" (11). Elle se réalise en deux temps eu égard aux transmissions ontiques et ontico-ontologiques : elle les dépasse (überwindet) et les assimile (verwindet) en les situant à un autre niveau de questionnement.

Ces considérations nous préviennent sans nul doute du danger de littéralisme qui étouffe l'esprit. Comme Husserl l'a montré, l'interrogation philosophique recherche par-delà les sédimentations - nous dirions les surdéterminations - la couche originaire de la réalité (12). Mais qu'on ne se trompe pas sur le but à atteindre ni sur la méthode à utiliser. Le terme poursuivi, en effet, n'est pas une essence universelle, le texte inné de la vérité ou l'invariant ultime, imposant le critère absolu propre à juger des variations traditionnelles ultérieures. L'esprit ici invoqué ne dessine pas le profil de la ratio une et universelle, commune à tous les hommes, mais la capacité herméneutique et donc "poétique" d'une raison qui échappe à toute prise réflexive ou déductive.

Dans cette dimension abyssale de l'interprétation, se noue l'alliance séculière de la compréhension et de la tradition, car l'expérience de l'esprit s'identifie finalement à l'épreuve du temps. Non pas celui de l'historicité existentiale qui mesure la distance allant de la facticité à l'idéal, mais l'événement même de la temporalité qui, en insérant le Dasein dans le grand courant de la Tradition, lui assigne sa condition décisive. Pour être

---

(11) Ibid., p. 39.

(12) Selon Heidegger, l'eidos reste encore un invariant rationnel qui ne résiste pas à la réduction historique, méthode "réactivante et noétique" que le dernier Husserl aurait découvert (voir J. Derrida, L'origine de la géométrie, Paris, P.U.F., "Epiméthée", 1962, p. 32).

valide, toute interrogation se doit de maintenir ouverte cette visée intiale. Par-delà le légalisme littéral, voire même par-delà la légalité herméneutique, la raison se heurte à la loi du sens, inhérente à l'esprit. C'est alors qu'elle opère la conversion (Kehre) dans laquelle elle reconnaît le jeu poétique de l'interprétation qui la précède. Le retour au fondement de la métaphysique nous renvoie au parcours de cette reconnaissance que négligent à la fois les "réformistes" en quête d'un langage conceptuel plus accordé aux exigences de l'ordre historique ou les "révolutionnaires", apôtres de la rupture et partisans d'une reconstruction inédite. Détruire la métaphysique, ce n'est pas d'abord ravaler la façade ni ébranler les colonnes du temple ; c'est, avant tout, éprouver la solidité de ses fondations.

En d'autres termes, la question soulevée par Heidegger ne porte pas sur le renouveau ou sur la reconstruction du langage. Elle se meut dans une sphère autre que celle du dogmatisme de l'affirmation ou du nihilisme de la négation ; sphère que nous appelons le relativisme de l'interprétation. Elle comporte, nous semble-t-il, un triple objectif selon le moment envisagé : du côté du passé, elle nous presse de remettre en cause l'opportunité historique de la performance réalisée ; du côté de l'avenir, elle nous guérit de l'instinct de la planification ou de l'investissement à outrance, c'est-à-dire du besoin irréfléchi de créer des absolus qui deviennent objets de croyance, dès qu'ils ne sont plus conformes aux aspirations actuelles ; enfin, du point de vue du présent, elle nous découvre l'oeuvre de l'interprétation, cette performance du discours qui commande la formation, la critique ou la destruction de tout langage comme de toute pensée.

Cette analyse, en nous indiquant une caractériologie sommaire de l'interprétation, déroule l'horizon philosophique indispensable à toute reprise théologique. Nous nous proposons, d'une part d'établir un examen critique des prolongements théologiques de la pensée de Heidegger, d'autre part de montrer à quelles conditions générales doivent satisfaire ces relectures pour être valables.

II. LES PROLONGEMENTS THEOLOGIQUES.

A) OUVERTURE ET AMOUR.

Corrigeant les présupposés trop étroits de l'anthropologie bultmannienne, E. Fuchs cherche à soumettre l'acte herméneutique au fait concret. S'il s'agit d'étudier un texte, c'est celui-ci qui s'impose et qui déploie le champ compréhensif de l'interprète. Si par contre, il est question de Jésus, ce sont les faits et gestes d'une personne réelle qui éclairent les regard du croyant. Cette obéissance au texte et à l'histoire qui exige "le sérieux moral de l'interprète" est la transcription gestuelle du cercle herméneutique qui abrite les ressources cachées de l'écrit : "En bref, le rapport concret au texte décide. On ne pourra pas se satisfaire de la manoeuvre qui le réduit au sens historique de la religion" (13).

N'imaginons pas que le rapport structural de la compréhension au document soit extrinsèque à la lettre de ce dernier. Il est insuffisant de l'imaginer sur le modèle de l'exégèse, il convient de le penser sur le patron de l'annonce kérygmatique dont le sens procède de l'écoute :

---

(13) Marburger Hermeneutik, Tübingen, J.C.B. Mohr, p. 54.

"Il est fâcheux, remarque Fuchs, que l'analyse philosophique de la compréhension chez Heidegger ne prenne pas en considération le phénomène de la prédication" (14).

Le sens serait-il livré à la fantaisie de la subjectivité ? Il est clair que non, car sur le circuit qui va de l'écrit à l'accueil du message, le théologien trouve une médiation objective en la personne de Jésus dont la vie exprime la parole du Dieu Vivant. Jésus n'exerce pas seulement une fonction transitoire : il incarne la méta-phore grâce à laquelle la lecture du texte se transforme en écoute de Dieu. Puisque, par ailleurs, le rapport à Dieu est constitutif de notre être, on peut dire que la compréhension intérieure à notre méditation nous introduit dans la relation qui relie Jésus à son Père et, par conséquent, nous donne accès à la zone intime de notre être (15). Nous ne trouvons pas Dieu dans la contemplation réflexive de notre cogito, mais dans le miroir du texte qui réfléchit le rapport vivant qui nous rattache à Jésus et à son Dieu.

Fuchs, on le voit, cherche à allier la hauteur de la spéculation à la rigueur de l'analyse. Il se sépare de Bultmann en substituant l'écoute à la décision existentielle et en montrant que la foi est intelligence avant d'être obéissance. Ce cercle dynamique qui entraîne le sujet et l'objet dans un fructueux échange n'est-il pas la

---

(14) Zum hermeneutischen Problem in der Theologie, Tübingen, J.C.B. Mohr, p. 94 : "Es ist misslich, dass die philosophische Analyse des Verstehens bei Heidegger auf das Phenomen der Predigt keine Rücksicht nimmt". Il est sûr que Heidegger ne prend pas ce phénomène en considération ; toutefois, comme nous l'avons montré dans le premier chapitre, il y recourt de façon implicite pour poser le rapport du Dasein au Sein.

(15) H.P., p. 100.

trace d'un événement agissant (Aktgeschehen) (16) ? A la suite de Heidegger, Fuchs reconnaît la réalisation de la Parole dans cet acte fondateur. Nous préciserons cette thèse en dégageant la double dimension ontologique et temporelle de cette Parole, ainsi que sa double fonction de médiation entre le sujet et l'histoire, entre la foi et la compréhension.

Fuchs part d'une phénoménologie de l'existence : l'homme expérimente la réalité dans le cadre d'un monde dont la langue dessine le profil. La parole l'ouvre à l'être (17), envisagé comme l'au-delà d'un donné qu'elle vérifie : "L'être apparaît comme la vérité du langage" (18). L'optique anthropologique de Bultmann est ainsi dépassée : la compréhension de soi (Selbstverständnis) est subordonnée à la compréhension de l'Etre (Seinsverständnis). Mais qu'est-ce que l'Etre ?

Le lieu d'un espace d'abord. Proche de l'homme en ce qu'il le spécifie, il ne se pose que dans l'éloignement (Verfremdung) en ce qu'il dépasse l'étant. Fuchs résume en trois propositions la conception déjà développée par Heidegger :

> "1. L'existence est retrait (Entzug) de l'étant en tant que rapport (Bezug) à l'Etre (ex. : la clôture).
> 2. L'Etre est une ferme proximité (ex. : le voisinage).
> 3. L'homme ne cesse de se rapporter à l'Etre dans l'étant (c'est-à-dire en étant décidé par son langage)" (19).

---

(16) M.H., p. 80.

(17) H.P., p. 104-105.

(18) Ibid., p. 128.

(19) M.H., p. 69 : "1. Existenz ist Entzug des Seienden als Bezug von Sein (vgl. den Zaun). 2. Sein ist entschiedene Nähe (vgl. Nachbarschaft). 3. Der Mensch verhält sich zum Sein stets im Seienden (nämlich sprachlich entschieden).

Plutôt qu'espace, l'Etre est espacement ; il délimite le lieu d'une place vide (eine leere Stelle). C'est lui qui instaure la relation herméneutique du sujet et de l'objet, non à la manière d'une réalité terminale, car il n'est pas un quelque chose, mais à la manière d'un rapport liminal : il est une pure direction (un von-zu) qui attire notre être (Bezug) et nous dévoile (Entzug) l'étant. Certes, il enclôt cette existence qu'il dé-finit mais avant tout, il éclôt en elle, tel un appel ou une aspiration. Son étrange transcendance (von-zu) fonde l'engagement à l'action, l'invitation à la rencontre (entweder-oder) (20). C'est à partir de cette profondeur inquiétante et silencieuse dont l'écho hante chacune de nos paroles que nous parlons tous : "Le silence est bien retrait (de l'inquiétude)" (21) ; il est "l'espace authentique de la langue" (22).

Quelle est cette résonance intérieure à notre langage, sinon celle de la temporalité ? L'Etre se donne donc à la manière d'un événement (Geschehen) dans le dict qui l'annonce et dans le verdict qui l'assume. Ainsi, langage et décision existentielle renvoient-ils l'existence vers la parole par laquelle elle est posée dans l'Etre. Cet Evénement primordial qui surgit dans l'espace de ce silence est sans cesse repris dans l'instant de l'expression et dans le moment de l'engagement. La langue ne nous dit rien de nouveau ; elle nous dit qu'il y a le temps et nous sommes chez nous en étant chez lui (23).

---

(20) M.H., p. 67.

(21) Ibid., p. 179.

(22) Ibid., p. 242.

(23) Das Neue Testament und das hermeneutische Problem, dans Die Neue Hermeneutik, hrsg. von J.M. Robinson und J.B. Cobb, Zürich-Stuttgart, Zwingli Verlag, "Neuland in der Theologie", Bd. II, 1965, p. 164 : "Sie (die Sprache) schafft nicht Neues, sondern sie sagt an, wozu es Zeit ist. Die Sprache setzt voraus, dass es diese Zeit zu Hause, in der Heimat, im vertrauten Lebensbereich gibt".

Heidegger l'a déjà noté : cette profusion temporelle qui engendre le verbe est la trace d'un don : es gibt. Levant la neutralité philosophique de cet Es en l'interprétant à la lumière du Nouveau Testament, Fuchs voit l'agapê à la racine de cette diffluence. L'expérience fondamentale du temps est identique au don vécu dans l'amour. Nous sommes ainsi enracinés et fondés dans la charité. Nous fermer à l'amour, c'est vivre de façon inauthentique en sustituant au risque s'assumer notre ouverture à l'Etre la volonté mensongère de l'auto-affirmation (als erzwungene Selbstbehauptung) (24). Seul le retour aux profondeurs du soi rejoint le mouvement du don dont le temps trace le sillage.

L'amour réalise l'accord (Einverständnis) entre les hommes par la médiation de la parole. Si le silence est exigence d'amour par la médiation du temps, l'amour est exigence d'accord et de paix par la médiation de la langue. L'agapê, voilà la vraie réponse (Ant-wort) à ce cadeau de la Parole (Wort) qui nous situe dans l'éclaircie créatrice de la présence.

Espace, événement, le mystère de l'homme se rassemble dans "le fondement (Grund) de son existence qui dans l'amour passe à la parole" (25). Le théologien résume en ces quelques lignes l'essentiel de son propos :

> "Le fait suivant est ainsi établi : une parole peut avoir la propriété (qui convertit un mot en général d'abord en la "parole"), de faire survenir pour nous l'Etre contrairement au néant. Quand l'amour nous survient, l'amour arrive, en tant qu'Etre, dans la parole et à la parole, et c'est là qu'il y demeure aussi

(24) M.H., p. 48.

(25) Ibid., p. 202.

> ... L'essence du langage est son aspiration à l'amour, à partir de l'amour" (26).

A l'interpellation (Anspruch) de Bultmann, Fuchs sustitue la provocation par l'amour (Herausforderung durch die Liebe) : la revendication de Dieu sur l'homme traduit d'abord une exigence de libéralité infinie à laquelle satisfait non l'obéissance, mais la charité. Il en résulte que la Révélation exprime avant tout le geste de l'amour dont la foi est l'accueil et la réponse :

> "La foi est toujours activité et passivité en même temps. Mais d'où vient cela ? Cette structure de la foi ne provient guère de la foi elle-même... A quelle destination se rattache donc ce va-et-vient dans la foi ? Il fait à vrai dire partie intégrante de l'amour" (27).

Le langage est par excellence la médiation qui assure le retour de toutes choses vers l'amour. C'est grâce à la parole concrète que nous pénétrons dans les profondeurs de la "générosité" ; c'est aussi grâce à elle que se noue le dialogue herméneutique entre le fait historique de la Révélation et son sens, entre la compréhension et l'expérience croyante.

---

(26) Antwort auf die amerikanischen Beiträge, dans Die Neue Hermeneutik, op. cit., p. 309 : "Gemeint ist die Tatsache, dass ein Wort die Eigenschaft haben kann (sie macht ein Wort überhaupt erst zum "Wort"), dass sich, im Gegensatz zum Nichts, für uns Sein ereignet. Wann sich uns Liebe ereignet, dann kommt Liebe, als Sein, im Wort und ins Wort, und dort bleibt sie auch. Geht die Liebe, so geht das Wort... Das Wesen der Sprache ist ihr Zug zur Liebe, aus der Liebe".

(27) Das Neue Testament und das hermeneutische Problem, dans Die Neue Hermeneutik, op. cit., p. 173 : "Der Glaube ist immer Aktivität und Passivität zugleich. Aber woher kommt das ? Diese Struktur des Glaubens stammt kaum aus dem Glauben selbst... Wohin gehört also dieses Hin und Her im Glauben ? Es gehört eigentlich in die Liebe".

La Révélation, c'est-à-dire l'histoire perçue-à-travers-le-langage-de-l'amour, est plus que l'histoire : "Bien plus, c'est elle qui fait que l'histoire devienne histoire" (28). Autrement dit, en relisant la durée factuelle pour y déceler le rythme de l'agapê, la parole du croyant lui confère sa pleine dimension. La foi surgit à propos des faits (an den Tatsachen), mais non des faits (durch die Tatsachen). Elle se rattache à ceux-ci sans s'y attacher. Sa clarté ne provient que d'elle-même, c'est-à-dire de la parole libre qui la pro-duit. C'est pourquoi le réel, tel qu'il est vécu et exprimé, n'épuise pas le mystère dont il est le symbole. Tout se passe comme si la foi gardait jalousement son propre secret qui demeure la clef de l'énigme du temps vécu : "Cette réserve est le mystère de l'histoire, dès que ce dernier correspond à la foi, sur laquelle repose l'histoire" (29). Dépassant là encore la notion bultmannienne d'une historicité préliminaire à la Révélation, Fuchs élève l'histoire au rang même de la Révélation.

Médiateur entre le fait et le sens, le langage l'est aussi entre la compréhension et l'expérience croyante. Parce qu'il a négligé le was de la parole, Bultmann tente d'articuler arbitrairement les catégories du dass de la Révélation et du wie de l'existence. Comme si la structure ontologique ne faisait que dessiner en creux le profil de l'événement eschatologique, qui, comme tel, resterait un événement ontique relégué dans le ne-pas-encore de l'avenir. A ce sujet, Fuchs fait la remarque suivante :

> "Le concept d'événement eschatologique relie ainsi un que (Dass) ontique de la Révélation à un comment (Wie) ontologique, à savoir au

---

(28) M.H., p. 122.

(29) Ibid., p. 133 : "Dieser Vorbehalt ist das Geheimnis der Geschichte, wie dem Glauben, auf dem die Geschichte besteht, entspricht".

> postulat de notre existence "authentique", de l'existence eschatologique dans la foi. Justement, la manière d'exister dans la foi, son comment (Wie), précise, en tant que décision, l'Etre de ce qui se manifeste dans son que (Dass) en tant que parole déjà survenue de l'amour" (30).

C'est donc un faux problème de se demander comment l'être de la Parole de Dieu nous rejoint dans la foi, puisque celle-ci explicite l'être même de notre existence aspirée par l'amour. Reprenant le monde en le laissant reposer dans sa Physis, le logos sollicite notre écoute :

> "Dans l'accord le monde est déjà là de tout temps, même s'il est l'objet d'un débat. Et dans la langue s'exprime quel rapport à ce qui se dérobe règne - waltet - dans un monde, pour ne pas dire "mondifie" - weltet - (Heidegger), ce qui serait bien meilleur, mais est accueilli avec déplaisir par notre oreille" (31).

La parole interprétée dans la foi établit la correspondance de nous à nous-mêmes, en nous reliant à la présence temporelle de Dieu : "Si Dieu habite dans l'obscurité, c'est qu'Il est Celui qui dispose obscurément de l'étant

---

(30) Ibid., p. 154 : "Der Begriff des eschatologischen Ereignisses bindet so ein ontisches Dass der Offenbarung mit einem ontologischen Wie, nämlich mit dem Postulat unserer "eigentlichen" Existenz, der eschatologischen Existenz im Glauben zusammen. Gerade die Existenzweise im Glauben, dessen Wie, präzisiert als Entscheidung das Sein des Offenbares in dessen Dass als dem schon ereigneten Wort der Liebe".

(31) M.H., p. 176 : "Im Einverständnis ist also jeweils Welt schon da, mag sie auch strittig sein. Und in der Sprache spricht sich aus, welcher Bezug zum Entzogenen in einer Welt waltet, um nicht "weltet" (Heidegger) zu sagen, was wohl besser wäre, aber von unserem Ohr ungern aufgenommen wird".

qu'Il laisse venir à son repos, dès que le temps est là pour celà" (32). Dieu est bien l'événement de la parole (Sprachereignis) (33). Et Fuchs note en des termes très proches de ceux de Heidegger : "Dieu n'est pas pensé ici de façon conceptuelle, uniquement comme prima causa par exemple, mais comme celui qui est assurément manifeste non seulement dans le langage, mais bien uniquement par le langage" (34).

B) OUVERTURE ET PAROLE.

Ebeling fonde la réflexion théologique sur le même modèle heideggérien d'une Parole identifiée à l'événement qui va du texte à la prédication (35) et qui repose avant tout sur un acte herméneutique. Mais il inverse la perspective de Fuchs : le texte n'est pas tant la norme de l'interprétation que l'interprétation est la norme du texte. Le théologoumène ressortit plutôt à une compréhension par le langage qu'à une compréhension d'un certain langage. Ce dessein nous met à jour les principes de la réflexion théologique : si l'herméneutique propose une interprétation, c'est que déjà elle pose une interprétation. La parole, avant d'être une matière pour l'explicitation, exprime déjà une manière d'explicitation : "L'herméneutique, pour être une ressource d'interprétation, doit elle-même être interprétation" (36). Le célèbre cer-

(32) Ibid., p. 180 : "Wenn Gott im Dunkeln wohnt, so ist Er der verborgene Verfügende, der das Seiende zur Ruhe kommen lässt, sobald die Zeit dazu da ist".

(33) H.P., p. 280 sq.

(34) M.H., p. 238 : "Gott ist dabei nicht begrifflich gedacht, nicht etwa bloss prima causa, sondern der freilich nicht nur in der Sprache, wohl aber allein durch die Sprache Offenbare".

(35) Wort Gottes und Hermeneutik, dans Die Neue Hermeneutik, op. cit., p. 118.

(36) Ibid., p. 132.

cle se forme donc dans la différence tracée par la parole entre la Parole et son propre parcours.

Si nous appliquons ces règles au discours théologique, il nous faut reconnaître que ce dernier est par essence une exploration herméneutique. Quel en est le sujet ? Selon Ebeling, ce n'est pas le Dasein individuel du Christ, mais l'Eglise en tant que telle : celle-ci délimite l'espace où la parole s'imprime et s'exprime ; elle est "ce qui fait venir au langage en la confessant la Parole de Dieu" (37). L'objet de cette interprétation n'est donc pas un positum donné, une vérité acquise, mais la réalité elle-même que l'interprétation fait naître à la parole (38).

C'est à définir cette réalité que s'emploie Ebeling en commentant largement la démarche de D. Bonhöffer. L'"interprétation non-religieuse des concepts bibliques" démythologise les relectures idéologiques pour leur substituer l'interprétation christologique éprouvée dans l'Eglise. Le message évangélique, reçu et vécu par la communauté des croyants, n'est-il pas le véritable objet de la foi ? "L'interprétation non-religieuse est l'interprétation de la foi", en ce sens précisément, "que la parole de l'annonce vise seulement la foi et rend par là manifeste la différence profonde entre la foi et la religion" (39). La religion recouvre donc aussi bien la quête objective de la raison que la requête subjective de l'affectivité, "le domaine de la métaphysique et celui de l'intériorité" (40) : elle est à la foi ce que la loi est à l'évangile. La tâche de démythologisation est d'autant plus urgente que l'homme moderne est a-religieux.

---

(37) W.G., p. 175 : "... das bekennende Zur-Sprache-Kommen des Wortes Gottes".

(38) W.G., p. 335.

(39) Ibid., p. 121 et p. 120, n. 105.

(40) Ibid., p. 128-129.

Cette articulation herméneutique éclaire la relation de la conscience croyante à la réalité intra-mondaine. L'esprit "re-ligieux" dispose de Dieu comme il dispose du monde et renforce cette double conviction en subordonnant l'une à l'autre. Mais Dieu serait-il le déversoir de notre désir, l'avatar de nos imperfections (41) ? Il semble, au contraire, que la présence de Dieu brille là où est absente la mentalité "re-ligieuse". Car la foi est cette visée interprétative qui porte la réalité au regard de Dieu (das Aushalten der Wirklichkeit vor Gott) et renvoie l'homme à ses tâches terrestres (das Fertigwerden mit der Wirklichkeit ohne Gott) (42). Arraché ainsi aux ombres de la religion et de l'explicitation métaphysique, ce monde peut être repris dans et par la foi, puisqu'il apparaît alors, dans sa nudité, comme un Don de Dieu (Geschenk).

Fuchs partait de l'existence pour rejoindre, par la médiation de la parole, le temps de l'amour. Ebeling emprunte une démarche plutôt déductive, cherchant à débarrasser l'interprétation de la foi de toute surdétermination idéologique. Cependant, sa méthode repose sur la question décisive du rapport du langage de la foi à celui de la réalité profane. C'est à ce niveau qu'il rejoint, en exploitant des thèmes heideggériens bien connus, la préoccupation dominante de Fuchs.

Le verbe humain définit l'espace où surgit l'existence. C'est dans l'histoire et dans le temps de la décision que l'homme explicite cette parole qu'il est, que le Wort devient Antwort. Mais pas plus qu'il n'existe deux mondes, l'un profane, l'autre religieux, il n'y a deux paroles, l'une séculière, l'autre divine. Heidegger a insisté sur la double performance du "dire" humain : en tant qu'il est indication (Zeige), il laisse-être ; mais parce qu'il est aussi acquiescement et accomplissement (Zu-sage),

---

(41) D. Bonhöffer, Widerstand und Ergebung, op. cit., p. 131, 210.

(42) W.G., p. 148.

il fait être. Or la Parole de Dieu conjugue simultanément la fonction du signe qui éclaire et celle du sens qui récapitule. Elle ne fournit point un nouvel objet à dénommer ni un nouveau monde à circonscrire : parole authentique, elle confère au discours sa plénitude en l'illuminant et en l'accomplissant. Ce rôle de médiation est exprimé en profondeur par le symbole religieux de la Pâque : la Révélation est ce grâce à quoi la réalité (Wirklichkeit) et la vie (Leben), interprétées dans le langage, passent à Dieu.

Parce qu'elle est passage, la Parole renferme une action. Le Christ, selon Ebeling, remplace le chiffre heideggérien de l'Etre : interprété par le croyant, le langage n'est pas porté au "dire" de l'Etre, mais au "dire" du Christ. La foi réalise ainsi la venue de Jésus (Jesu zur Sprache-Kommen) (43) et l'annonce (Zum Glauben-zeugen-Werden) (44). L'événement du Christ (Christusgeschehen) est impliqué dans celui de la parole (Wortgeschehen). Action de Dieu qui vient dans le langage (45), la foi est de ce fait orientée vers l'avenir (46). Elle n'arrache l'homme ni à l'obscurité du doute ni à l'incertitude du lendemain : elle lui révèle l'assise et la finalité irrécusables de son être : "La certitude de la foi est une certitude qui concerne l'exister lui-même, une marche-plus-assurée, bien que l'on ne puisse voir aucun chemin, une espérance, bien qu'elle ne comporte aucune chance de succès (aussichtslos), un non opposé au désespoir, bien que ce cri demeure désespéré, un maintien sur le fondement (Grundhaben), bien que l'on marche sur un sol qui se dérobe" (47).

---

(43) Ibid., p. 309.

(44) Ibid., p. 214.

(45) Ibid., p. 239 : "Das Gott-Wirken-Lassen, das Gott in Aktion Treten-Lassen".

(46) Ibid., p. 247 : "Das Kommen-Lassen des Zukünftigen".

(47) Ibid.

Cette dynamique du discours, la théologie s'efforce de la saisir et de la conceptualiser. Elle est herméneutique, car elle se coule dans le sillage de la Parole de la foi. Non qu'elle survienne de l'extérieur, pour l'exprimer, lorsque le croyant a déjà proclamé sa confession. Elle participe à la réalisation de la foi en la tra-duisant, en lui donnant d'être un événement. Somme toute, la théologie assume deux tâches principales. Celle de reprendre d'abord le verbe humain pour le porter au dire de Dieu : en ce sens, elle institue le langage de la Révélation dont l'Ecriture nous livre la première approche. Celle de réfléchir ensuite sur cette reprise, pour retrouver, dans la parole passée et codifiée dans le texte, l'inspiration fondamentale propre à vivifier l'avenir. La communication du message est garantie par une interprétation continuelle qui dégage du texte, non seulement la signification existentielle, mais également le sens ontologique, c'est-à-dire la visée sous-jacente qui préside à son élaboration : "Le traditum est en définitive seulement ce pourquoi il est transmis, lorsqu'il entre dans l'acte de la transmission (Überlieferung), c'est-à-dire lorsque du texte fixé dans les caractères surgit l'événement spirituel de la parole orale" (48).

Selon Ebeling, ce sens qui permet à la transmission d'être reprise sous l'écalirage de l'interprétation provient de la conscience (Gewissen). Entendons par là, comme Heidegger l'a établi, non une faculté de connaissance, mais une capacité d'écoute. Le théologien rejoint ici la conception de Luther pour lequel la conscience ne renferme pas l'indication d'un savoir (Ausweis eines Wissens), mais l'expérience d'une interpellation (in-Anspruch-genommen-Sein) (49). Transcendant la réalité qu'elle inter-

(48) Ibid., p. 127.

(49) Sur la conscience selon Luther, voir G. Jacob, Der Gewissenbegriff in der Theologie Luthers, 1929 et E. Hirsch, Drei Kapitel zu Luthers Lehre von Gewissen, dans Lutherstudien, Bd. I, 1954.

roge, elle est moins instance (Instanz) que distance (Distanz) le lieu à partir duquel l'homme, éprouvant l'inadéquation de son être, entend devenir ce qu'il est. Elle est l'organe de la décision, parce qu'elle renferme une exigence d'être : "Car la conscience est la requête de l'homme vers son où ? et dans la conscience cette question portant sur cet où se tranche dans le sens de la captivité ou de la liberté" (50).

Nous avons exposé l'orientation fondamentale de deux approches théologiques qui nous semblent complémentaires. Fuchs cherche dans l'ontologie de Heidegger les fondations du théologoumène : il montre que le silence du philosophe sur Dieu apparaît, du point de vue du croyant, comme étant une parole de l'Etre divin et que le don de l'Etre déploie la trace même de l'agapê. Bien que Ebeling n'ait pas la même patience ontologique, il fait ressortir avec plus d'acuité que Fuchs, mais sans le justifier philosophiquement, le présupposé de sa réflexion : l'herméneutique est déjà une interprétation ; c'est dire qu'elle constitue le discours qui en effectue la reprise. Si nous conjuguons ces deux directions, nous dirons que l'interprétation n'est possible qu'à l'intérieur d'une visée préalable qui préside à la genèse du langage théologique.

Ces perspectives nous proposent une application théologique de la réflexion heideggérienne sur la parole. Nous ferons une première remarque d'ordre critique : chez Fuchs comme chez Ebeling, le dépassement de la métaphysique entraîne seulement une situation nouvelle du langage (völlig neue Gesprachsituation) mais il ne met pas en question le site même de ce langage. Tout se passe, en effet, comme si la philosophie devait fournir les bases propres à exprimer d'une autre façon la Parole de Dieu. Apparaît ici l'idée que celle-ci relève d'un discours auto-

(50) W.G., p. 289.

nome que le langage se doit d'avaliser. La philosophie reste donc subordonnée à la théologie et, partant de là, captive de la métaphysique et de l'onto-théologie. En d'autres termes, que signifie pour la théologie le renversement de la métaphysique, sinon la capacité que détient la pensée de briser le cercle métaphysique de ce discours, qu'il soit philosophique ou théologique ?

Fuchs et Ebeling refusent de pratiquer cette critique parce qu'ils partagent le même modèle qui, depuis Luther jusqu'à Barth, Bultmann et ses disciples, gouverne la vision de la doctrine chrétienne : le rapport de la philosophie à la théologie est pensé à l'image de celui qui oppose et unit la loi à l'évangile. La réflexion de Heidegger serait une interprétation de la loi qui se situerait en contradiction avec la théologie, puisqu'elle serait incapable de se penser comme telle. Ce présupposé cautionne une conception dialectique du rapport de la pensée et de la foi et porte tout dialogue éventuel sur le front d'une opposition. Nous pensons, au contraire, que ce n'est pas la rupture qui est première : rupture eschatologique à partir de laquelle le discours essaierait de trouver sans cesse un compromis. Il existe une unité archéologique de la parole fondée sur le symbole, que la déchirure métaphysique a détruite, pour engendrer l'opposition. La dialectique est l'instrument qui masque la nécessité de la transgression du système en entretenant l'idée rassurante que celui-ci évolue, se perfectionne, se dépasse. Autrement dit, si la philosophie est une interprétation de la loi, reconnaissons que celle-ci est <u>normative</u>, non au plan des contenus, mais à celui des modèles, et que le discours philosophique actualise la loi métaphorique et symbolique du langage religieux.

Ce présupposé entretient non seulement l'illusion de l'autonomie du théologoumène, mais il travestit la

notion même d'interprétation, en la raccrochant à une lacune inhérente au propos philosophique. Si ce dernier est la lettre, il est certes incomplet, tant qu'il lui manque le souffle régénérateur de l'esprit (51). Nous retrouvons là, transposée au plan du logos, l'antique apologétique qui cherchait dans l'insuffisance de l'homme le point d'ancrage de la grâce. Telle est bien l'arrière-pensée qui guide la démarche de Fuchs : la philosophie heideggérienne débouche sur un échec de la parole, échec significatif qui traduit la plainte de l'homme jeté dans un monde où retentit le cri de la mort, celui de la crainte de la loi et de la nécessité, et où pourtant la charité de Dieu nous enveloppe de toutes parts (52). Mais voici que la foi porte cette détresse à Dieu et la transforme en reconnaissance dans l'amour.

Nous ferons une seconde critique à l'endroit de l'exercice de l'interprétation. Une thèse dominante de Heidegger est celle de la Vérité de l'Etre et de ses figures culturelles dont la métaphysique trace l'ordonnance. Fuchs comme Ebeling ont rappelé que l'événement du salut (Heilereignis) était immanent à la langue (Sprachereignis pour Fuchs, Wortgeschehen pour Ebeling). Celle-ci oriente l'homme vers le Tout-Autre, elle dit oui à Dieu et à son action, oui à autrui : "Chez soi, remarque Fuchs, on ne parle pas afin que l'on comprenne, mais parce que l'on comprend" (53). Et pourtant, il nous semble que malgré ce réalisme de l'analyse, nous ne sommes pas sortis du formalisme bultmannien : voici que la théologie parle mainte-

---

(51) Nous avons montré que cette thèse est contraire au propos de Heidegger selon lequel l'Etre représente l'esprit d'un texte dont la métaphysique exprime la lettre.

(52) Comme le remarque A.N. Wilder, Das Wort als Anrede und das Wort als Bedeutung, dans Die Neue Hermeneutik, op. cit., p. 253.

(53) E. Fuchs, Das Neue Testament und das hermeneutische Problem, dans Die Neue Hermeneutik, p. 162.

nant au-delà de la culture comme elle parle déjà au-delà de la philosophie.

On peut s'étonner de cette herméneutique qui interroge abstraitement la Parole de Dieu et celle de l'homme, pour les mettre ensuite en relation après avoir dégagé leur commune essence (54). L'obsession eschatologique est responsable de ce formalisme qui entend l'homme comme ne l'écoutant pas, qui le regarde comme ne le voyant pas. Pourquoi le Dasein est-il interpellé sous l'aspect éthique de sa liberté plutôt que sous l'aspect esthétique de son être ? L'urgence existentielle masque l'exigence de gratuité intérieure à la réalité ontologique : "Ce n'est pas seulement sous l'aspect de sa liberté morale existentielle que l'homme est revendiqué, mais il est interpellé comme φύσις , comme nature créée et être adamique" (55). L'équipement naturel et culturel de l'homme se trouve réduit au profit du possible théologique, si bien que la nature en tant que telle, c'est-à-dire le monde des étants, la φύσις comme totalité, est intégrée arbitrairement à un événement qui l'éclaire sous un mode superficiel et transitoire. Le point faible de cette analyse réside dans son impuissance, en raison des catégories trop abstraites qu'elle emploie, à envisager l'homme en situation dans la sphère culturelle et historique. Sans doute, la Révélation

---

(54) A ce sujet A.N. Wilder (op. cit., p. 262-263) note avec force : "Die neue Hermeneutik, so behaupte ich, berücksichtigt die menschlichen Faktoren beim Hören nicht genügend. Wir bekommen durch sie ein existentiales Skelett des menschlichen Wesens, eine Art Röntgen-Aufnahme oder eine Fleischlose Mathematik des Geschehens zwischen Gott und Mensch. Dies Geschehen lässt sich auf die unausweichliche Notwendlichkeit existentialer Feststellung zusammenziehen. In solcher Hermeneutik ist der Mensch ja nicht so, wie wir ihn kennen, sondern eine Art verallgemeinster ἄνθρωπος ".

(55) A.N. Wilder, op. cit., p. 271.

par le langage (Sprach-Offenbarung) a-t-elle son lieu dans la vie quotidienne, mais les mots vidés de leur contenu sémantique, sont aussitôt transposés dans des schèmes métaphysiques et théologiques. Nous insisterons plus loin sur l'enracinement du langage dans le fait culturel, car c'est dans ce champ "traditionnel" que nous saisissons en acte la Parole de Dieu et la réponse de l'homme. Qu'il nous suffise de rappeler pour l'instant que le symbole nous est apparu comme le lien primordial où culture et nature se rejoignent, et que c'est lui d'abord, et non la décision, qui est la phase sémantique de l'événement du salut.

C) OUVERTURE ET POEME.

La relecture théologique entreprise par Ott prétend répondre au projet que Heidegger a formulé un jour dans les termes suivants : "Aussi longtemps que la représentation sociologico-anthropologique et celle qui est issue de la philosophie de l'existence ne seront pas surmontées et mises de côté, la théologie ne parviendra jamais à la liberté du dire qui lui est approprié" (56). Disciple de K. Barth, il refuse pourtant la situation dialectique de la pensée et de la foi, conçue sur le patron de l'opposition de la loi à l'évangile. Nous retenons de cette réflexion un triple apport au plan de la méditation sur Dieu, de l'interprétation de sa Parole et de la conception de la théologie.

Dieu ne se confond ni avec l'avenir de l'existence (modèle subjectiviste) ni avec l'être anhistorique de P. Tillich (modèle objectif). L'Etre heideggérien nous

(56) Cité par Ott dans D.S., p. 132 : "So lange das anthropologisch-soziologische und das existenzphilosophische Vorstellen nicht überwunden und auf die Seite gebracht sind, kommt die Theologie niemals ins Freie des ihr zugewiesenen Sagens".

indique une direction pour approcher un Dieu qui ne soit ni un donné fondatif ni une réalité statique. Les catégories spatiales d'ouverture ou de profondeur sont d'emblée subordonnées à la catégorie temporelle d'événement : Dieu est le dynamisme indéfini de la durée.

Il n'est possible de maîtriser cet horizon temporel ni par la pensée ni par la parole. C'est sous la forme du Poème que parle cet événement dont le retrait engendre l'ordre symbolique, dans lequel et à partir duquel nous parlons. Ott voit dans la Quaternité le déploiement d'une présence poétique qui accorde le salut à la mesure même de l'aperture de l'existence et de l'épanouissement de la φύσις .

Il s'ensuit que la réflexion du théologien est nécessairement poétique et herméneutique. Poétique, en ce sens précis qu'elle doit épouser le schéma synthétique de l'interprétation heideggérienne du poème. Les écrits de la Bible représentent, en effet, autant de textes poétiques, mais, à eux tous, ils expriment l'unique Poème de la geste divine qui se réalise dans l'histoire. On pourrait traduire cette idée en distinguant avec Whitehead le donné initial et les façons diverses (Prähensionen) dont Dieu se manifeste et qui déterminent des visées subjectives différentes.

La réappropriation poétique de l'événement s'impose à la théologie comme sa tâche essentielle. Ott se sépare donc à la fois des barthiens qui accordent la priorité à l'être de Dieu et des bultmanniens qui partent de l'analyse existentiale. L'objet du théologoumène n'est ni la Parole transcendante de Dieu ni son appropriation existentielle, mais la reprise poétique d'un sens historique qui s'explicite dans un mouvement progressif d'interprétation. Ott envisage, on le voit, la construction d'une théo-

logie non-métaphysique, convaincu qu'il est que la méditation philosophique implique à titre de préliminaire nécessaire, le renversement problématique qui reconnaît l'impuissance du Dasein à dominer les choses par sa pensée. La thèse de l'historicité de l'Etre et de ses figures - et non l'urgence de la prédication - justifie la radicalité et l'ampleur de l'herméneutique. Or la théologie barthienne se nourrit du modèle ontologique de la philosophia perennis, de même que l'anthropologie bultmannienne avalise le modèle kierkegaardien de l'existentia. L'originalité de Heidegger réside dans une idée de l'Etre qui, n'étant pas au-delà du temps, se projette dans les figures finies de l'histoire. C'est donc dans cette temporalité principielle, et non dans la transcendance de Dieu ou dans l'historicité de l'existence, que s'enracine l'herméneutique.

Précisons ce que Ott entend par une interprétation non-objectivante. La théologie, à la différence des sciences et même de la philosophie, a pour objet l'expérience chrétienne, c'est-à-dire l'expérience d'un relation mystérieuse qui relie l'homme à Dieu et à son envoyé Jésus-Christ. Comment pourrait-elle donc décrire son objet de l'extérieur sans le trahir ? Elle n'a d'autres ressources que de l'éclairer de l'intérieur et, afin de ne pas la gauchir, elle empruntera plus volontiers l'expression poétique qui, en jouant sur l'ambiguïté symbolique, subordonne la signification des concepts à leur référence intentionnelle à l'intériorité vécue.

La théologie systématique est l'expression d'une interprétation qui naît de la confrontation entre l'exégèse et la vie de l'Eglise. Elle embrasse en même temps du regard l'horizon global des textes bibliques et celui de la situation historique du croyant pour y découvrir une

même chose (Sache) : l'actualité du Christ (Christusgeschehen), c'est-à-dire la réalisation de la Révélation et de la foi (57). Elle boucle donc le cercle qui va de l'exégèse à la prédication, parce qu'elle recherche la présence active du même mystère, du même non-dit (das Ungesprochene), aussi bien à travers la parole véhiculée par le texte scripturaire, qu'à travers celle qui est en quelque sorte immanente au contexte ecclésial. Puisque seule la foi dévoile l'identité du non-dit par-delà la différence qui sépare l'écriture de la prédication, la théologie exprime le langage de la foi sur la foi (58) ou, comme le dit Heidegger, il traduit l'auto-interprétation de l'existence croyante : "La dogmatique n'est donc jamais une construction panoramique et objectivante, mais le déploiement d'une compréhension (ein entfaltendes Verstehen) (59).

En défendant cette conception, Ott prétend tracer le programme d'une théologie non-métaphysique qui règle sa méthode sur le modèle heideggérien du dévoilement de la vérité. Il en résulte une double conséquence : d'une part, puisque la pensée fondamentale dont se réclame le théologien a le caractère essentiel de l'expérience (Erfahrung), il est difficile d'établir une distinction logique entre la foi comprise et son expression existentielle ; d'autre part, en acceptant cette épreuve de la pensée (erfahrendes Denken) (60), le théologien évite un double écueil : celui de la spéculation ob-jectivante qui s'élance au-delà de son objet et celui de la réflexion sub-jective qui reste en-deçà.

---

(57) H. Ott, Was ist systematische Theologie ?, dans Der spätere Heidegger und die Theologie, op. cit., p. 105.

(58) Ibid., p. 111.

(59) Ibid., p. 122.

(60) Ibid., p. 132.

La thèse de Ott se situe sur le terrain de la problématique bultmannienne de la théologie. Selon Bultmann, nous l'avons déjà montré, la philosophie comme la théologie objectivent nécessairement leur objet et le formalisent en s'efforçant de le sérier par une conceptualité aussi adéquate que possible (61). Ott refuse ce paradoxe d'un langage objectivant la foi : certes, il n'existe pas d'identité absolue entre la foi et la réflexion, mais c'est à peine si l'on relève entre elles une différence d'accentuation, puisque le discours théologique reste intérieur à la méditation du croyant.

Sans entrer dans cette controverse, nous remarquerons que la thèse d'une pensée non-formelle reste difficile à soutenir. Il convient de souligner d'abord que l'objectivation ne réduit pas nécessairement à l'objectivité une réflexion qui, tout en recourant aux concepts, maintient ses distances à leur égard. Bien plus, le procès inconditionné de l'objectivation semble arracher à la pensée toute possibilité d'expression objective. Celle-ci, nous semble-t-il, ne désigne pas d'abord une retombée conceptuelle néfaste, mais la loi même d'une compréhension qui, engagée dans la tradition, n'accepte de se dire qu'en se laissant frapper au sceau contingent de la culture. Que la théologie doive courir ce risque historique de l'expression, cela nous paraît indispensable, non d'abord en raison de l'urgence de la prédication, mais en raison de la nature historique du discours humain.

A la question "qu'est-ce qu'ob-jectiver ?", Heidegger répond : "C'est faire de quelque chose un ob-jet, le poser comme ob-jet et ne le représenter qu'ainsi" (62). L'objectivité funeste consiste à soumettre la pensée à la logique a priori de la représentation, c'est-à-dire à

---

(61) Voir la controverse de Bultmann et de Jaspers dans K.M., t. III, p. 54 sq.

(62) Archives de philosophie, op. cit., p. 405.

l'arracher à la dynamique du sys-tème (σύστημα) qui la rattache à l'événement dont elle trace l'herméneutique, pour en faire la base statique d'un système dont elle déroule l'explication. Ott déplace à tort le problème du renversement de la métaphysique en prenant comme critère le fait de l'objectivation et non la loi de l'interprétation. L'Etre, en effet, désigne la capacité herméneutique qui retient la parole au-delà de la clôture du système et l'empêche de se dissoudre dans le langage culturel qui l'épelle. La théologie, bien qu'à un autre titre que les sciences, court l'aventure de l'extériorité, parce que l'interprétation sur laquelle elle repose lui est imposée par la nature même de son discours, avant même qu'elle ne le soit par l'exigence de la foi.

Selon Ott, le dévoilement de la vérité décrit l'horizon de la lecture du texte. On peut certes lui reprocher de ployer l'exégèse à la pensée de l'Etre et remarquer que les écrits hébraïques ne nous fournissent pas une ontologie, mais, selon le mot du théologien japonais Testsutaro Ariga, une "hayatologie", c'est-à-dire une interprétation du comportement (haya) d'Israël vis-à-vis de l'agir divin (63). Cependant, nous accordons, pour une part, raison à Ott, dans la mesure où le questionnement de l'Etre, bien loin de désigner une performance théorique, découvre à celui qui parle la signification symbolique de ses attitudes (64). Nous lui reprochons seulement d'en être resté au niveau du langage théologique, en prenant l'Etre uniquement comme une norme de relecture et non comme la capacité herméneutique constitutive de la parole.

---

(63) Voir à ce sujet la critique adressée à Ott par C. Michalson, Theologie als Ontologie und Geschichte, dans Der spätere Heidegger und die Theologie, op. cit., p. 175.

(64) Voir à ce sujet le parallèle que nous avons souligné entre la notion grecque et la conception hébraïque de la vérité (1er chapitre).

Faute de cette interrogation fondamentale, le théologien est amené, par un glissement onto-théologique, à confondre sa propre relecture "religieuse" avec l'interprétation naturellement séculière de la réalité. Il aboutit nécessairement à l'éternelle conclusion qui consiste, soit à identifier l'événement christologique à son annonce kérygmatique, soit à dissocier l'un et l'autre, en remarquant que la présence agissante du Christ déborde les frontières de l'espace chrétien et qu'il existe un méta-langage, immergé dans le silence de la foi, plus profond et plus vrai que tout discours. Dans les deux cas, la réalité du salut, devenue l'analogon du savoir absolu, est érigée en finalité ultime (Bultmann) ou bien en vérité ontologique (Rahner, Ott), bref en totalité normative de l'existence et de l'histoire. Nous ne doutons pas que la foi puisse avoir cette prétention récapitulative ; encore convient-il de la justifier non à partir de l'instance transcendantale de la doctrine - à moins que l'on maintienne l'autonomie du logos théologique -, mais à partir de la structure explicative du langage humain. Avant d'en arriver à cet examen final, il nous paraît nécessaire d'effectuer une répétition de la problématique philosophique de l'explicitation, telle que Gadamer l'a posée à la suite de Heidegger.

III. REPETITION PHILOSOPHIQUE :

COMPREHENSION, PAROLE ET TRADITION.

Gadamer approfondit et complète les thèses essentielles de Heidegger : la vérité est le dévoilement que nous cache la méthode en en faisant une mesure ; le langage est le milieu historique dans lequel se déploie l'expérience éclairante du sens ; l'interprétation du texte nous fournit le modèle propre à comprendre notre

être-au-monde sur la base d'une différence temporelle (65). Autant d'assertions qui trouvent leur unité dans la thèse centrale que l'on peut ainsi exprimer : toute compréhension fait signe vers la tradition dont elle incarne le lieu et dessine l'événement (Ereignis) d'une interprétation dont le langage est le médiateur. Gadamer tire magistralement les conséquences du "tournant ontologique de l'herméneutique" (66) : l'espace que nous découvre ce dernier n'est pas la dialectique de la langue mythologique et de l'auto-compréhension existentielle, mais la dialogue historique du verbe et de la chose.

A) COMPREHENSION.

Nous avons vu que la visée herméneutique résolvait le conflit traditionnel entre l'urgence de la durée et l'exigence du concept ou encore entre la modalité

(65) L'essentiel de la thèse de Gadamer, exposée dans Wahrheit und Methode, se trouve explicitée dans une série de trois volumes : Kleine Schriften I, Philosophie-Hermeneutik, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1967 ; Kleine Schriften II, Interpretationen, 1967 ; Kleine Schriften III, Idee und Sprache, 1972. Sur Gadamer, voir : Le problème de la conscience historique, Louvain, Nauwelaerts, 1963 ; E. Simons-K. Hecker, Theologisches Verstehen, Düsseldorf, 1969 ; A. de Waelhens, Sur une herméneutique de l'herméneutique, dans Revue philosophique de Louvain, t. 60, 1962 ; P. Fruchon, Compréhension et vérité dans les sciences de l'esprit, dans Archives de philosophie, 1966, t. 29, p. 281-302 ; M. Renaud, L'herméneutique de Gadamer, dans Revue philosophique de Louvain, 1972 (4), p. 426-448.

(66) W.M., p. 361-365.

existentiale de la connaissance et sa modalité transcendantale. Chez Dilthey, l'appareil herméneutique est, en effet, destiné à éclairer le rapport de la vie (Leben) à la science (Wissen), rapport qui, selon lui, est un donné originel dont la subjectivité opère la reconnaissance. Il lui manque, pour être envisagé dans sa "vérité", l'enracinement indispensable dans le terreau de la tradition. La même lacune se retrouve chez Husserl qui tente de réconcilier vie et savoir en dévoilant l'horizon transcendantal commun à la conscience et au monde. Selon Heidegger, le comte P. Yorck von Wartenburg a le premier situé le problème à son juste niveau en cherchant la correspondance structurelle de l'expérience facticielle et de la conscience de soi dans la temporalité facticielle (67).

Dans les concepts de vie (Leben) ou d'esprit (Geist) est incluse la question de l'Etre, c'est-à-dire celle de la compréhension historique de nous-mêmes. En développant cette thèse, Heidegger rompt avec Husserl qui articule le sens réel à l'histoire de la subjectivité transcendantale. Il nous invite à renoncer aux modèles métaphysiques de sujet, de personne ou d'existence qui nous cachent l'intelligence profonde du Verstehen. Renverser les perspectives existentiale ou transcendantale, c'est renoncer à justifier d'une quelconque façon un Etre assimilé à une substance sur la base du subjectum existentiel ou réflexif, pour soumettre l'expérience de soi à l'épreuve d'un Etre dont le temps est la vraie figure. La destruction ontologique de la subjectivité, sous toutes ses formes, nous montre que ce n'est pas une conscience déjà constituée qui pose son interprétation objective du monde, mais que c'est l'interprétation, en l'occurence la structure du temps, qui précède le sujet connaissant. En élevant le "comprendre" au rang de principe herméneutique,

---

(67) S.Z., p. 404.

Heidegger trace la voie d'une solution globale du problème de la vérité (68) : la compréhension, cette source originaire de la vie et du savoir, est la mesure universelle de toutes choses (mensuratio ad rem) dont le sens provient non de la subjectivité mais de l'Etre qui se donne comme histoire ; elle apparaît "comme un événement englobant à la fois notre subjectivité présente et l'interpellation de sens qui émane des textes passés" (69).

B) TRADITION.

Si nous accordons notre crédit à ce tournant ontologique, nous faisons de la tradition un moment structurel de l'expérience de soi : "La compréhension n'est pas tant en elle-même à penser comme une action de la subjectivité, que comme une insertion dans l'événement de la tradition (Überlieferung), tandis que passé et présent se médiatisent continuellement" (70). Cet événement ne recouvre pas une autre dimension qui surdétermine de l'extérieur l'être-au-monde : il entre de façon constitutive dans la compréhension, en sorte que le cercle herméneutique n'établit pas, comme le pense Dilthey, une relation formelle entre la totalité objective à représenter et la partie subjective qui interprète, mais décrit la courbe d'une histoire vivante qui englobe l'interprète et le traditum qu'il analyse : "Le cercle de la compréhension n'est donc pas en général un cercle "méthodique", mais il décrit un moment ontologique structurel de la compréhen-

(68) Ibid., p. 249 sq.

(69) M. Mesnard, L'herméneutique de Gadamer, dans Revue philosophique de Louvain, 1972 (4), p. 431.

(70) Ibid., p. 275.

sion" (71). Bref, nous restons en dehors de l'interprétation si nous ignorons que le Verstehen compose la tradition qui le pose.

La rencontre de la chose (Sache), objet de la transmission, se réalise sur la base d'une correspondance (Anschluss) fondamentale à la Tradition (Tradition) qui structure notre compréhension en se médiatisant dans la langue (Sprache). L'herméneutique a donc pour champ le donné constitué par cet entre-deux de la chose et de la parole (72). Elle vise moins à développer le contenu "compréhensif" qu'à éclairer, par le biais de l'interprétation de ce dernier, les conditions grâce auxquelles les matériaux transmis et compris s'impliquent réciproquement.

C) INTERPRETATION.

L'interprétation est le mode fondamental sous lequel s'exerce l'intellection qui accorde à l'histoire la priorité sur le savoir. Elle trouve dans la tradition l'horizon synthétique (73) qui rapproche, sans les confondre, les horizons particuliers de l'écrivain et du lecteur, du passé et du présent, de la chose et de l'interprète. La compréhension opère, pour ainsi dire, la fusion (Verschmelzung) d'horizons apparemment indépendants (74) et, ce fai-

(71) Ibid., p. 277. Le cercle herméneutique apparaît ainsi comme un va-et-vient entre les présupposés implicites (prévisions, problèmes, traditum culturel...) qui nous mettent en correspondance avec le texte et le glissement progressif de la problématique qui découle de ce dialogue.

(72) Ibid., p. 279 : "In diesem Zwischen ist der wahre Ort der Hermeneutik".

(73) Gadamer entend par horizon "der Geschichtkreis, der all das umfasst und umschliesst, was von einem Punkte aus sichtbar ist" (Ibid., p. 286).

(74) Ibid., p. 289 : "Vielmehr ist Verstehen immer der Vorgang der Verschmelzung solcher vermeintlich für sich seiender Horizonte".

sant, elle délimite le secteur global de la tradition qui, sans cela, resterait indéfini. Exerçant une percée continuelle vers la temporalité, elle se présente d'emblée à la manière d'une ex-plicitation (Auslegung) (75). Elle développe cette capacité en se mesurant à la chose à connaître ou bien en éclairant l'action à entreprendre. C'est ainsi que la praxis qui recouvre le champ de l'interprétation à l'oeuvre, contribue à ouvrir progressivement l'espace du Verstehen. En d'autres termes, l'application et la compréhension représentent des moments dialectiques de la structuration herméneutique : le modus applicandi est lui-même une phase du modus intelligendi (76). C'est ainsi que l'herméneutique explicite l'événement (Geschehen) de la Tradition dont elle dessine le profil. Elle expose donc la loi fondamentale qui, en s'exerçant par priorité dans le langage, relie entre elles les diverses époques de la vérité (77).

D) LANGAGE.

La compréhension doit sa performance herméneutique au langage (78) qui lui fournit l'indispensable médiation vers la tradition, vers le monde et vers la rencontre. C'est grâce à cette différence maintenue dans la

---

(75) Ibid., p. 291 : "Verstehen ist immer Auslegung, und Auslegung ist daher die explizite Form des Verstehens".

(76) Ibid., p. 323 : "Applikation ist keine nachträgliche Anwendung von etwas gegebenen Allgemeinen, das zunächst in sich verstanden würde, auf einem konkreten Fall, sondern ist erst das wirkliche Verständnis des Allgemeinen selbst, das der gegebene Text für uns ist. Das Verstehen erweist sich als eine Weise von Wirkung und weiss sich als eine solche Wirkung".

(77) Ibid., p. 293 : "Verstehen erwies sich selber als ein Geschehen".

(78) Ibid., p. 366 : "Vielmehr ist die Sprache das universale Medium in dem sich das Verstehen vollzieht".

parole que l'explicitation ne se referme pas sur la possession d'un savoir quelconque et demeure une question toujours posée (79) ; que le texte nous laisse entrevoir, par-delà les significations exprimées, le questionnement fondamental dont il est la réponse (80) et nous introduit dans un royaume de possibles qui est la tradition pour nous (81). L'horizon particulier d'un problème (Fragen von etwas) n'est correctement aperçu que s'il est intégré à l'horizon problématique (Fraglichkeit) de la quête du sens. A la langue revient enfin d'opérer la fusion de ces horizons d'où jaillit la tradition (82).

En même temps qu'il fait surgir la temporalité, le langage dessine l'espace originaire du monde. Il lève d'abord la distance qui sépare l'univers environnant (Umwelt) du monde en tant que tel (Welt) ou, pour reprendre la terminologie existentiale, il éclaire la différence qui existe entre le monde ambiant et l'être-au-monde. en appréçiant cette dimension fuyante de la réalité qu'il médiatise par son langage, l'homme découvre son insertion naturelle dans le réel. Sur le fond de cette distance qu'elle parcourt, la parole fait ensuite apparaître les choses : "Ce sont des états de la chose qui viennent au langage" (83). Les voici qui surgissent à nos yeux dans l'acte même de l'objectivation qui structure notre langa-

---

(79) Ibid., p. 349 : "Fragen heisst Offenlegen und ins Offene stellen".

(80) Ibid., p. 352 : "In Wahrheit kann man einen Text nur verstehen, wenn man die Frage verstanden hat, auf die er die Antwort ist".

(81) Ibid., p. 356.

(82) Ibid., p. 359 : "... dass die im Verstehen geschehende Verschmelzung der Horizonte die eigentliche Leistung der Sprache ist".

(83) Ibid., p. 421 : "Es sind Sachverhalte, die zur Sprache kommen".

ge, ce qui ne signifie pas que le monde soit l'ob-jet de notre parole, mais qu'il devient objectivement présent dans et par notre parole (84). La surdétermination objective qu'il convient de lever est celle qui, recouvrant la différence intérieure à la réalité, nous masque le surgissement poétique des choses à l'invocation du verbe.

En médiatisant l'intentionalité historique de la conscience, notre langage nous introduit dans l'ordre interpersonnel. La structure temporelle de la compréhension est orientée vers l'expérience du toi. Ouverture qui mesure notre capacité ontologique à la rencontre et qui, semble-t-il, n'est comblée que par l'accueil de l'altérité irréductible de l'autre (85). Le "comprendre" n'est donc pas l'acte solitaire d'un sujet isolé qui revendique pour lui le droit à l'interprétation : il est l'affirmation solidaire de personnes qui éprouvent leur intersubjectivité sur la base de la reconnaissance d'une interprétation réciproque.

La thèse principale sous-jacente à ces analyses concerne le lien intime qui, par le biais de l'interprétation, unit le Logos au langage. Comme Heidegger l'a remarqué, la parole voile et dévoile cette identité prin-

---

(84) Ibid., p. 422 sq.

(85) Ibid., p. 343 sq. Gadamer souligne avec raison qu'il existe un parallélisme entre les différents moments de l'expérience interpersonnelle et ceux de la compréhension historique. A la connaissance objective d'autrui correspond l'analyse positive des lois du passé ; l'acte herméneutique qui lève l'objectivation rejoint l'attitude de la conscience qui se sent interpellée par autrui, mais, ici comme là, le risque de l'égocentrisme et de l'aveuglement face à la tradition ne sont pas écartés, tant que la compréhension ne se remet pas elle-même en cause, en acceptant l'appel qui lui est adressé par autrui et par l'histoire passée.

cipielle du legein et du noein, du verbe (Sprechen) et de la pensée (Denken) (86). Mais l'expression langagière reste toujours inadéquate à la compréhension qui déploie l'articulation de ce rapport immémorial, en sorte que toute réflexion, toute raison et toute détermination demeurent des apparoches d'un même Logos : "Nous sommes, dans la mesure où nous comprenons, pris dans l'événement de la vérité et nous venons en quelque sorte trop tard, lorsque nous voulons savoir ce que nous devons croire" (87).

IV. INTERPRETATION, RELECTURE ET FOI.

Nous ne voulons pas proposer un type de discours théologique qui réaliserait une synthèse entre les principes définis par Gadamer et les relectures partielles que nous avons exposées précédemment. Nous voulons seulement, à leur lumière, découvrir les éléments directeurs de toute interprétation théologique. En d'autres termes, nous demandons ce que devient le langage théologique si on le soumet aux règles mêmes qui définissent les discours philosophique.

A) FOI ET CROYANCE.

L'incompréhension dont souffre la foi n'est due ni au langage mythologique qui l'habille, ni au refus de l'homme orgueilleux qui affirme son auto-suffisance, ni même au scandale d'une parole qui demeure folie aux yeux du monde. Le refuge prématuré dans le mystère, nous semble-t-il, procède moins du respect du mystère lui-même que

---

(86) Ibid., p. 380.

(87) Ibid., p. 465 : "Wir sind als Verstehende in ein Wahrheitsgeschehen einbezogen und kommen gleichsam zu spät, wenn wir wissen wollen, was wir glauben sollen".

d'une peur de voir détruite l'image même que l'on s'en faisait. Qu'on nous pardonne les affirmations que l'on pourrait à bon droit taxer de rationalisme si nous n'avions pas déjà dénoncé la collusion idéologique de la raison et de l'ordre métaphysique. Sous la référence trop fréquente à la folie de la croix, nous pouvons subodorer la stratégie d'une sagesse bien humaine qui cherche pour raison à sa déraison la déraison des autres. Jusque dans le thème de la démythologisation, nous décelons le modèle d'une croyance résiduelle qui tente de se justifier en reportant sur Dieu tout ce que l'entendement veut bien ne pas démystifier. Il n'est pas question de faire la psychanalyse des motifs de croire, mais nous constatons que ceux-ci s'attachent à des modèles métaphysiques et culturels trop enracinés dans le désir pour ne pas résister à l'assaut critique. La foi n'est-elle pas trop entâchée de cette croyance qui a toujours fait bon ménage avec la raison ? Nous voulons dire que la solidité de la foi risque de reposer moins sur la foi elle-même que sur ce que l'on croit d'elle. La destruction de la métaphysique nous oblige d'abord à distinguer la foi et la croyance, l'événement de l'existence interpellée par Dieu et ce qui n'est que le dépôt du discours à son endroit.

B) FOI ET INTERPRETATION.

Mais la pensée de Heidegger, telle que nous l'avons analysée, nous invite non seulement à aller de l'interprétation métaphysique à l'essence de la foi ; elle nous indique que la foi même est une interprétation, et cela à deux niveaux. L'interprétation fonde d'abord l'acte de croire en tant que tel. Le croyant remet sa confiance en une Personne qui l'enveloppe de son amour, ce qui suppose qu'il croit participer à cet amour. Mais pourquoi la

foi est-elle nécessaire pour susciter cette adhésion ? Luther, Bultmann, Kierkegaard et Heidegger lui-même ont rappelé que de la pensée à la foi, il y a un saut à opérer, une décision à assumer, une expérience mystérieuse inédite à entreprendre. Autant de réponses qui ont le tort d'opposer la pensée méditante à la méditation coyante (88) pour faire de cette rupture une caractéristique essentielle de la foi (la folie de la croix, le scandale de la Parole), au lieu de la comprendre humainement.

On peut certes invoquer les éléments de pari que comporte tout engagement et même, comme l'a montré Heidegger, cette sorte de saut (Satz) que la pensée opère elle-même pour reconnaître son principe (Satz). Mais on souligne ainsi le fait de la foi et on se tait sur son pourquoi. Ce silence, non élucidé philosophiquement, entraîne le théologien à affirmer que le discours humain est fondé sur une parole "autochtone" qui se justifie elle-même, puisqu'elle est en même temps son propre sujet et son propre objet et puisque le profil original de ce dernier lui est spécifié par la modalité propre de son dire. Cette conception commune qui repose sur les idées d'une rupture et d'une autonomie de la parole religieuse présuppose qu'il est nécessaire de croire mais ne dit pas pourquoi il faut aussi croire.

Le saut que préconise Heidegger n'a rien à voir avec l'acte existential de la décision ni avec l'exploration d'une autre sphère de la réalité : il renferme uniquement la reconnaissance du pouvoir d'interprétation propre à la finitude. Si la pensée se convertit à l'Etre, ce n'est pas à un Etre posé en dehors du langage, mais à

---

(88) En réalité, on met en opposition une certaine forme logique et conceptuelle de pensée et une certaine modalité expérimentale de la foi. Cette remarque suffit à mettre en évidence la nature métaphysique d'une telle opposition.

l'Etre interpreté par lui. La rupture est donc relative à l'interprétation qui la suscite. La thèse de la critique de la métaphysique revient à admettre que le saut n'est pas dû à l'expérience originale d'une participation de l'Etre à la pensée, mais à la nécessité inhérente à l'entendement fini de ne pouvoir postuler cette participation qu'à travers le voile d'une interprétation préalable. Nous disons postuler, car il semble bien que ce soit, chez Heidegger lui-même, l'exigence théologique qui confère à l'Etre une "densité" propre et fasse de lui, à un titre éminent, cet "envers de toutes choses" dont parle Le Parménide. Sans cette visée mystique, l'Etre ne serait que le vide mythique de la puissance interprétative de la conscience. C'est sur cette ambiguïté théologique, qui convertit le centre herméneutique de la différence dans l'événement d'une présence différée, que nous appuyons notre argumentation.

La réflexion philosophique ne vise le royaume de la participation au Transcendant qu'en demeurant à l'intérieur du domaine immanent de l'interprétation. Or, non seulement la foi ne transgresse nullement cette loi de la connaissance finie, mais la structure qui la caractérise repose sur la même régulation préalable. Les raisons de l'acte de croire sont extérieures à la foi, en ce sens que la nécessité de croire est suspendue à la nécessité d'interpréter. La foi n'implique le saut de la croyance, que parce qu'elle prétend viser l'envers du décor. Telle que le philosophe "croit" la saisir, elle provient donc du désir d'outrepasser l'interprétation en lui donnant valeur de participation.

C) FOI ET LANGAGE HERMENEUTIQUE.

Mais voici que le croyant n'opère ce passage qu'au prix d'une nouvelle interprétation. Il resterait, en effet, subjugué par les voix du silence ou abîmé dans le

mystère de l'adoration s'il ne cherchait à exprimer l'événement qu'il croit rencontrer. C'est à cette fin qu'il retourne encore à l'ordre du discours. L'interprétation n'est donc pas seulement le seuil que franchit la foi, mais la loi qui fixe le statut même de son expression, lorsque ce seuil a été franchi.

C'est à ce stade second que nous retrouvons le phénomène de la surdétermination. Le langage le plus adéquat à l'expérience vécue par le croyant et le plus respectueux du mystère auquel il a conscience de participer, recouvre les significations symboliques de la poétique naturelle (89). Mais cet horizon est toujours repris et intégré à celui de la culture qui englobe l'ensemble des lois esthétiques qui règlent nos conduites. La reprise herméneutique unit, dans un même dialogue, les symboles naturels qui nous ouvrent le déjà-là du monde et les symboles religieux qui, en intégrant ceux-ci à la culture, expriment l'événement de la foi en tant que tel. En clair, le logos théologique est constitué par un horizon englobant le langage temporel (geschichtlich) de l'expérience du monde et le discours historique (historisch) de la rencontre événementielle.

Analysé à ce point de vue formel, la foi ne parle ni le langage de la détermination existentielle, ni celui de l'indétermination transcendantale, mais celui de la surdétermination culturelle. L'herméneutique existentiale ou transcendantale a voulu instaurer un rapport abstrait entre la foi et la culture, en sorte que le changement de la situation historique n'affecte pas l'essence de la foi. Mais si celle-ci et son Sitz im Leben forment une totalité, il est sûr que la modification du second terme affecte également le premier, non acciden-

---

(89) Le symbole a la prétention d'énoncer une participation à travers une interprétation.

tellement mais essentiellement. Le modèle heideggérien de la Vérité historique nous aide à comprendre la réalité d'une foi qui se structure dans et par l'histoire. Les relectures de Ebeling, Fuchs et Ott, trop marquées par l'empreinte bultmannienne et barthienne ont assimilé le situs de la foi au contexte dans lequel elle surgit, mais ils n'ont pas vu dans celui-ci le phénomène global de son apparition (90).

D) FOI ET RELECTURE.

En cherchant dans la structure interprétative de la compréhension le fondement de la foi et dans la surdétermination, issue de la reprise culturelle, son expression herméneutique, n'avons-nous pas réduit la foi à une croyance bien humaine en la privant de sa référence à Dieu ? C'est précisément ce que nous voulons éviter, en refusant d'articuler cette dimension spécifique à une instance transcendantale qui accuserait la tension mystérieuse entre le Dieu transcendant et la personne du verbe incarné (91). La présence de Dieu se projette sur l'écran de la Tradition qui, comme nous l'avons montré, est moins le panorama a priori englobant les deux horizons antérieurs que leur sens commun, éprouvé et médiatisé dans la durée, mais jamais directement perçu comme tel, sinon dans le jeu successif des relectures historiques. La Parole de Dieu ressort du dialogue herméneutique, poursuivi par la conscience religieuse, entre la compréhension drainée par le temps et la langue poétique exprimée dans la culture. C'est

(90) Voir à ce sujet : J.B. Cobb, Glaube und Kultur, dans Die neue Hermeneutik, op. cit., p. 291-298.

(91) Cette thèse est développée par K. Rahner et J. Ratzinger dans Révélation et tradition, trad. par H. Rochais et J. Evrard, Paris, Bruges, Desclée de Brouwer, 1972.

ainsi que la référence à Dieu résulte d'une inférence continuelle, provenant d'une relecture fondamentale qui identifie, comme l'a montré Fuchs, l'événement du temps à sa source inépuisable qu'est l'Amour. La Parole divine désigne moins une réalité initialement donnée et préalablement élaborée que la reprise de la parole humaine explicitée dans l'histoire, sous l'éclairage de l'horizon religieux sous-jacent au texte de l'Ecriture et éprouvé à l'intérieur de la compréhension qui structure la conscience du croyant. Elle est donc la performance réalisée par une foi soucieuse d'identifier dans le contexte présent le sens même dont nous entretient le texte passé (92).

C'est en effectuant, à partir de la catégorie d'interprétation, une synthèse des différentes orientations précédentes, que nous obtiendrons une approche formelle de la foi. La Parole de Dieu est bien la parole humaine (Ebeling) explicitée naturellement dans le langage symbolique (Ott) éprouvée dans le cadre d'une culture et déployant l'horizon religieux indispensable pour interpréter la tradition qui la médiatise (Fuchs, Gadamer).

Cette conclusion éclaire sous un angle nouveau les composantes traditionnelles de la foi : l'aspect sacramentaire enraciné dans le discours symbolique surdéterminé par le langage de la culture ; la dimension communautaire fondée sur l'intersubjectivité interprétative d'une compréhension insérée dans la tradition ; enfin la conception dynamique d'une Parole révélée par l'interprétation fondamentale qui la suscite et l'interprétation seconde qui la ressuscite.

---

(92) Pannenberg qui, contrairement à Gadamer, refuse d'assimiler la visée proleptique de la foi à la compréhension historique, nous offre une théologie empreinte d'hégelianisme : c'est ainsi que l'anticipation de la conscience croyante apparaît plutôt comme l'analogon historique du Concept absolu que comme la figure dialogale, issue de l'interprétation.

Nous pensons avoir analysé le discours théologique à la lumière de la critique heideggérienne de la métaphysique, telle qu'elle est sous-jacente au retournement herméneutique de la pensée (Kehre), en posant la catégorie de l'interprétation au centre du langage de la foi. Nous avons essayé d'éviter le double danger consistant soit à rétablir malgré les apparences la thèse onto-théologique d'une parole transparente à son propos, soit inversement à détruire la théologie, en nous référant implicitement à l'hypothèse d'un autre type de parole pleine (existentiale ou transcendantale), érigée en critère du discours. L'interprétation sur laquelle le dépassement de la métaphysique prend son élan fournit le lieu à partir duquel toute construction comme toute destruction sont possibles. Quelles que soient les relectures ontiques de cette orientation générale, il reste qu'on ne saurait séparer la Révélation de la Tradition, la foi de la Parole de Dieu, car l'écoute de l'interprète croyant est un élément structurel de la Révélation. Dût-elle ne reposer que sur une interprétation et ne s'exprimer qu'au travers d'une visée culturelle, la foi peut toujours prétendre être une prière de reconnaissance, une décision existentielle, un cri poussé du fond du coeur, le geste d'une confiance inconditionnée.

CONCLUSION

I. REPRISE DU DEVELOPPEMENT.

Nous avons voulu d'abord illustrer, à l'aide d'un exemple, le dialogue immémorial qui se noue entre la réflexion philosophique et la méditation théologique. Prenant la pensée de Heidegger comme point de référence, nous avons analysé les implications théologiques qui constituent son impensé et dégagé l'interprétation implicite qui, travaillant sur le donné de l'Ecriture ou de la tradition chrétienne, en vient à élaborer une problématique philosophique inédite : celle du renversement de la métaphysique. Tel est, en effet, le jeu herméneutique qui structure cette réflexion : l'horizon de la philosophie, obtenu par une relecture séculière de la théologie, fournit l'instance critique apte à juger du discours traditionnel de la théologie, qui dès lors se trouve refoulé dans le champ métaphysique du langage. Etrange dialogue qui, par une interprétation régressive, va de l'antique visée théologique à une nouvelle interrogation philosophique et qui, par une interprétation progressive, transforme la différence herméneutique, ainsi mise en lumière, en instance critique. Ainsi la théologie voit-elle son langage jugé par le discours qu'elle suscite. Le cercle herméneutique qui relie cette double interrogation se referme au seuil d'une autre interrogation : que devient la théologie lorsque la philosophie lui dévoile la mystification qui l'entraîne à maîtriser son archê onto-théologique en la projetant dans le telos de la surdétermination ?

Heidegger nous indique que l'origine théologique de la pensée, rendue ainsi problématique, fait signe vers un nouveau départ. Quel est cet avenir ? Le philosophe ne le dit pas, mais il semble osciller entre deux orientations : l'une de style bultmannien et barthien qui arrache le discours théologique au danger de la métaphysique en lui découvrant le champ d'une autonomie, demeurant intacte, même si elle est mise à l'épreuve de la question herméneutique ; l'autre, plus radicale, qui brise la tautologie d'un langage apparemment autochtone en le soumettant à la loi générale de l'expression : l'interprétation (1).

Suivant la seconde voie, nous avons passé ce langage au crible du renversement de la métaphysique. Notre examen s'est appliqué à deux types de discours que nous avons qualifiés de relectures théologiques du propos heideggérien, moins en raison des emprunts effectués, qu'en vertu de leur projet de dépasser un certain secteur métaphysique. Malgré l'accueil favorable que celles-ci réservent à l'analyse herméneutique, nous avons constaté qu'elles restent tributaires, à des titres divers, des modèles culturels de la philosophia perennis. D'une part, elles réduisent la visée historique de la conscience, soit à l'urgence de l'ouverture eschatologique, soit à l'exigence de la structuration transcendantale. Mais la dimension ontologique de la temporalité n'indique-t-elle pas à la pensée le point zéro à partir duquel toute destruction et toute construction théologiques sont possibles ? Si ceci est vrai, l'orientation existentiale ou transcendantale de la théologie doit être soumise à l'épreuve critique pour être dépassée dans une visée herméneutique radicale qui réduise sa valence normative ou sa prétention à

(1) Cette double réponse correspond d'une part aux affirmations explicites de Heidegger et d'autre part, aux implications et aux prolongements théologiques, qui nous sont suggérés par la méthode et l'orientation de sa pensée.

servir de critère fondatif au discours. Le renversement de la métaphysique se confond donc avec le retour à l'essence de l'interprétation. En soumettant son propos à cette problématique, le théologien entreprend, par une série de réductions successives, une dépositivisation de la Révélation qui apparaît depuis toujours interprétée, en déconstruisant un langage qui apparaît depuis toujours surdéterminé.

L'herméneutique est le code qui préside au dialogue de la philosophie et de la théologie, puisqu'elle met en exercice la foi fondamentale qui éveille le discours à la grâce de la parole. L'interprétation, ce va-et-vient temporel et silencieux entre la pensée révélatrice et la pensée expressive (2), fait et défait le discours théologique en l'arrachant à l'autonomie illusoire du confort naturel pour lui imposer l'effort de la reprise culturelle. Cet exil dans la culture lui trace le chemin indéfini de son exode.

Que va faire le théologien sinon reprendre la gamme de la symbolique naturelle, ce degré zéro de la Révélation, en la surdéterminant en fonction de son champ culturel ? Sans nul doute, ce dernier déploie l'aura interprétative d'un positum ; il est la compréhension historique d'un événement, le regard méditatif porté sur des faits. Mais comment devient-il une parole présente, comment apparaît-il signifiant s'il n'est lui-même sur-déterminé, à l'intérieur de la sphère propre à l'interprète ? C'est au coeur de ce processus de surdétermination qui a pour origine la compréhension que s'opère la fusion des deux horizons culturels : celui du passé et celui du présent. L'interprétation préside donc d'une double manière à la généalogie du discours : d'une part, en intégrant dans un unique programme la double visée qui préside au dialogue

(2) Voir à ce sujet : L. Pareyson, Verita e interpretazione, Biblioteca di filosofia, Turin, 1971.

herméneutique : en re-prenant, d'autre part, l'ordre symbolique à la faveur de la compréhension synthétique ainsi élaborée.

Nous constatons que la surdétermination opère d'abord au niveau des horizons. L'anticipation nouvelle qui joue le rôle de signifiant subsume le positum de la Révélation et l'actualise en l'interprétant. Lieu théologique privilégié, elle incarne le foyer d'une tradition vivante qui s'explicite selon la loi dialectique du dépassement des visées. Mais ce projet silencieux n'est pas muet : il déploie la matrice d'un discours qui prend corps dans le langage après avoir capté, en la surdéterminant, la parole poétique du Dasein. C'est ainsi que l'expression culturelle de la tradition, par la médiation de ce dialogue, irradie le verbe naturel du symbole et porte au langage le donné révélé qu'il a pour tâche d'éclairer. Dans ce temps de la tradition, comme dans cet espace du langage, qu'il revient au théologien de révéler, l'enjeu de la Révélation est sans cesse récupéré dans le jeu indéfini de l'interprétation de la foi.

II. LA THESE SOUS-JACENTE AU DEVELOPPEMENT.

Ces conclusions ne trahissent-elles pas le propos heideggérien que nous avons pris pour point de référence ? Nous ne le pensons pas. Le dialogue entrepris, en effet, ne se situe pas au niveau des contenus de pensée mais à celui d'une manière de penser. C'est pourquoi, nous avons mis en évidence le cercle herméneutique de nature théologique qui, à l'intérieur du non-dit et de l'impensé, relie la critique des modèles métaphysiques à la relecture des modèles théologiques. Si notre réflexion semble donc contredire les principes qui, selon Heidegger, règlent les rapports de la philosophie et de la théologie, elle se

réclame pourtant de l'instance qui préside à la généalogie de son propre discours.

A la faveur de cet échange insolite qui op-pose la visée implicite et la vision particulière d'une pensée, nous avons soumis le logos théologique à la critique, telle que la définit Heidegger. Nous avons montré que ce programme n'entraînait ni une destruction inconditionnelle ni une reconstruction "traditionnelle" du langage, mais un retour herméneutique à la source même de toute expression verbale : il invite, en quelque sorte, la théologie à une prise de conscience de ses présupposés et révèle en même temps, par-delà les traductions et les objectivations culturelles, le fondement de la tradition explicité dans l'intersubjectivité du discours. Le renversement de la métaphysique brise sous nos yeux le miroir d'un langage idéal qui nous renverrait le reflet de notre être, pour nous faire apercevoir qu'en construisant le monde par une parole indéfinie, nous interprétons la réalisation de notre être-au-monde : "Le langage, écrit Gadamer, n'est pas le sujet finalement trouvé et anonyme de tous les processus et de toutes les actions qui se déroulent dans la société et dans l'histoire, le sujet qui s'offrirait lui-même, avec la totalité de ses activités et de ses objectivations, à nos regards d'analystes ; il est, au contraire, le jeu dans lequel nous sommes tous partenaires, sans qu'aucun de nous n'ait préséance sur les autres. Tout le monde "y a son tour" et ne cesse pas de faire avancer le jeu" (3). C'est au coeur de cette différence entre le jeu naturel du discours interprétatif et l'enjeu culturel d'un langage intégratif que le renversement herméneutique de la métaphysique pro-duit l'efficience critique de sa visée :

---

(3) H.G. Gadamer, Rhétorique, herméneutique et critique de l'idéologie, dans Archives de philosophie, op. cit., p. 221.

"Nous avons, note encore Gadamer, appris de Husserl (dans sa doctrine des intentionalités anonymes) et de Heidegger (qui a montré la mutilation ontologique présente dans les notions de sujet et d'objet proposées par l'idéalisme) à déceler l'objectivation trompeuse qui hypothèque le concept de réflexion. Il y a bien à l'intérieur de l'intentionalité un retour sur elle-même (Rückwendung), mais il n'élève pas le "co-visé" (Mitgemeinte) au rang d'objet thématisé. Brentano l'avait déjà vu (en reprenant les données aristotéliciennes). Je ne vois pas comment l'on pourrait, sans partir de là, se proposer de comprendre l'énigme présentée par la structure ontologique du langage. Il faut (selon les termes de Lohmann) distinguer la réflexion "effective" qui se produit dans le déploiement du langage, de la réflexion expresse et thématique, qui a pris forme dans l'histoire du langage en Occident et qui, en objectivant tout, a créé comme science, les présupposés de la civilisation planétaire de demain" (4). Le retour au fondement de l'herméneutique ne contraint pas le théologien au silence, mais l'amène à distinguer la structure poétique de son discours et la forme thématique de son langage, tel qu'il s'est développé dans la tradition de la pensée occidentale. Bien plus, c'est à travers une interrogation critique sur celui-ci qu'il peut retrouver celui-là et construire à partir de lui un langage "effectif" qui, malgré la rupture qu'il inaugure dans la tradition, reste en continuité profonde avec elle. L'interrogation sur l'essence du logos théologique appelle désormais une question plus concrète sur la tâche de la théologie.

III. L'AVENIR DE LA THEOLOGIE.

Une première constatation s'impose au terme de ce travail : si la destruction de la métaphysique entraîne

(4) H.G. Gadamer, ibid., p. 223-224.

la mort de la pensée systématique, c'est-à-dire de la spéculation trans-logique, oeuvre de la réflexivité d'un sujet maître des représentations qu'il structure, il est clair que la théologie ne pourra désormais plus contempler dans un système philosophique quelconque le "systêma" intérieur à son propos. La pensée contemporaine a dénoncé l'idéo-logie, c'est-à-dire le savoir organique qui s'enchante de ses propres créations en feignant d'ignorer les bases stratégiques d'où il prend son élan. Que l'on décèle au principe de cette construction l'ordre économique d'une écriture linéaire ou celui d'une raison univoque, c'est toujours le procès d'une tradition que l'on entreprend. L'homme "typographique" ou l'animal "rationnel" demeure bien l'"homo metaphysicus", enraciné dans le sol d'une civilisation et d'une culture déterminées.

Renoncer à cultiver le système ne signifie pas seulement abandonner l'espoir de retrouver dans un savoir philosophique quelconque le cadre synthétique apte à énoncer un ensemble de propositions. L'opération systématique, en effet, a ses racines dans l'esprit de Système qui, selon Heidegger, définit la structure métaphysique de la réflexion occidentale. Si la théologie a pu longtemps jouer le rôle incontesté de reine de la philosophie, n'est-ce pas parce qu'elle s'est toujours faite l'humble servante de la métaphysique ? Au lieu de chercher, en effet, la cohésion de son discours dans la profondeur symbolique de ses propres vérités et dans les relations métaphoriques que celles-là entretiennent entre elles, elle a d'abord tenté de la "réfléchir" dans le miroir idéologique du langage onto-théologique et de circonscrire ensuite ce profil général dans l'image particulière d'un ordre donné.

La théologie peut, nous semble-t-il, retrouver un jour la pureté naïve de son dire en interprétant ses

propres symboles au lieu de les réduire en les projetant dans l'épure du concept. A condition qu'elle cède aux deux tentations qui attirent sans cesse tout discours : le plaisir de lire et le désir de relire.

Dans la conférence Alétheia (5), Heidegger nous propose un exemple précis de ce qu'il faut entendre par lecture et nous indique, par le fait même, les conditions fondamentales de toute relecture. Commentant le fragment suivant d'Héraclite : "Comment quelqu'un peut-il se cacher devant ce qui ne sombre jamais ?" (6), il cite en parallèle l'exégèse que nous en fournit Clément d'Alexandrie dans le Paidagogos : "Peut-être, écrit ce dernier, quelqu'un peut-il se tenir caché devant la lumière perceptible aux sens, mais c'est impossible pour la lumière intelligible, ou comme le dit Héraclite..." (7). Le théologien a l'audace de nommer le non-caché dont s'enchante le philosophe : la lumière de la vérité désigne l'abîme de l'omniprésence divine auquel le pécheur ne saurait échapper (8). Clément d'Alexandrie donne un nom et un visage à l'événement du dévoilement de l'Etre et à l'épreuve que l'homme fait, en questionnant, de cette réalité. Celle-ci, en raison même de sa transcendance, le consacre dans l'obscure (σκοτεινός) finitude, à partir de laquelle il découvre pourtant l'éclaircie qui depuis-toujours l'illumine.

Que la différence ontologique caractérise le Dieu chrétien, que le statut de la finitude désigne l'at-

---

(5) E.C., p. 314-315.

(6) Frag. 16, trad. Diels Kranz (τὸ μὴ δῦνον ποτε πῶς ἄν τις λάθοι;)

(7) Livre III, ch. 10 : "Λήσεται (!) μὲν γὰρ ἴσως τὸ αἰσθητὸν φῶς τις, τὸ δὲ νοητὸν ἀδύνατόν ἐστιν, ἢ ὥς φησιν ἡράκλειτος ...

(8) Livre III, ch. 5 : "Οὕτως γὰρ μόνως ἁπτώς τις διαμένει εἰ πάντοτε συμπαρεῖναι νομίσος τὸν θεόν".

titude du pécheur qui fuit la lumière dans laquelle est révélé son forfait, rien ne s'y oppose : "Qui voudrait empêcher Clément d'Alexandrie, poursuivant son dessein théologique et éducatif, de faire entrer après sept siècles d'intervalle, la parole d'Héraclite dans la sphère des représentations chrétiennes, donc de l'interpréter à sa manière ?" (9). Cette relecture n'est pas déviante, car, loin d'être un obstacle à la lecture de la parole originelle de Héraclite, elle se présente comme l'une des voies qui conduisent à en explorer le sens. C'est bien à travers l'éventail composite des surdéterminations - qui représentent la trace objective de l'interprétation à l'oeuvre - qu'il convient d'interroger le texte, en sorte qu'il est absurde de "courir après la doctrine objectivement exacte d'Héraclite" (10).

Le philosophe nous indique un art de lire, facilement transposable en théologie. Correspondre à l'appel de l'écrit en allant des relectures à l'interprétation originelle et en situant l'acte de la compréhension dans la distance qui sépare le sens donné du sens possible, telle est la tâche fondamentale de l'interprète. Le théologien peut figer ce tracé aventureux : en recourant à un critère d'ordre existential ou transcendantal, à condition qu'il n'assigne à celui-ci qu'une fonction propédeutique : celle de plonger la méditation au coeur de la différence interprétante où résonne l'interpellation du sens, voix de ce "même" que la pensée "entend" comme étant celle de son autre.

Une telle entreprise exige sans nul doute l'accueil interrogatif de la lettre écrite et le recueil silencieux de l'esprit sur cette lettre. Mais elle n'en est

---

(9) E.C., p. 315.

(10) Ibid., p. 316.

pas moins critique, si d'emblée elle s'avère contemplative : c'est, en effet, dans l'oeuvre de l'interprétation que se réalise la transgression du système métaphysique et que meurt l'illusion de l'appropriation onto-théologique. La lecture ouvre la pensée à l'intelligence sereine de la vérité, en décentrant les représentations hiérarchiques (moi-sujet, Dieu, monde...) et en les purifiant de leur dépôt dogmatique. Le théologoumène resurgit ainsi de l'interprétation dont la tra-duction assure le retour à la tradition. Ainsi existe-t-il un culte esthétique du texte théologique, antérieur à toute réappropriation herméneutique du sens.

Le travail de la lecture prépare celui de la relecture. A ces deux temps correspondent les deux moments de l'appropriation théologique. En lisant l'écrit, l'interprète opère l'interprétation non-religieuse des modèles bibliques, puisqu'il parcourt à rebours le chemin qui va de la surdétermination religieuse à la détermination séculière. Mais est-il possible d'effectuer cette régression sans se raccrocher à un surcroît de significations inédites ? Il ne semble pas, car toute lecture se greffe sur une relecture implicite que l'interprète élabore spontanément en fonction de son propre univers.

En dégageant le sens profane du texte, l'interprétation le circonscrit dans l'espace d'un contexte historique et, par conséquent, si elle veut achever son oeuvre en portant au langage théologique les significations ainsi déterminées culturellement, elle se doit de les reprendre en les subsumant sous l'horizon religieux. C'est ainsi que la réflexion régressive ou inductive implique la réflexion progressive ou déductive. La lecture seule qui vise le donné est impuissante à opérer la transgression de l'ordre si elle ne se réfère au champ contemporain de la relecture. Ainsi se referme le cercle herméneutique

qui conjugue dans une même démarche l'interprétation non-religieuse des concepts bibliques et l'interprétation religieuse des concepts profanes.

N'imaginons pas cependant que ce jeu de l'interprétation parvienne à projeter un jour dans un langage enfin stable et harmonieux la synthèse culturelle de la vérité chrétienne. L'ère de la construction systématique est désormais révolue pour les raisons que nous avons signalées. Il est non seulement difficile de fournir ce miroir du savoir, parce que nos modèles culturels sont en pleine évolution, il est également impossible de les reprendre dans une Somme, parce que fait définitivement défaut la médiation métaphysique qui en assurait jadis la cohésion systématique. Nous croyons qu'il faut abandonner l'espoir pélagien d'une telle construction, ne serait-ce que par respect de la grâce de l'interprétation et par souci de sauvegarder la prétention de la foi à être une visée stratégique sur la réalité.

Nul ne saurait mettre en question la précision et la solidité de la lecture, mais en est-il de même pour la relecture ? Ceux-là même qui esquivent, au nom de la gravité scientifique, le détour herméneutique, s'empressent d'ignorer que les conclusions soi-disant objectives de leur exégèse privilégient déjà une perspective qui délimite, sinon infléchit leur argumentation. Nous définirions volontiers l'interprétation du théologien en la qualifiant de bricolage. Le recours à ce terme - dont la fortune est contestable - peut paraître osé, mais nous n'entendons nullement contester la valeur et la nécessité de ce patient labeur, pas plus que Lévi-Strauss n'entendait réduire le sérieux et la rigueur de la pensée mythique en désignant ainsi le travail industrieux (11) dont

(11) C. Lévi-Strauss, La pensée sauvage, Paris, Plon, 1962, p. 24.

celle-là fait preuve. Le bricoleur travaille toujours au moyen d'un répertoire limité ; il interroge toujours les mêmes objets en recourant à des sous-ensembles culturels qui lui permettent de faire saillir la signifiance naturelle des symboles fondamentaux de son discours. Sa compétence d'inventer est limitée puisqu'elle se borne à réorganiser, par un processus de transformations, les signes dont il dispose ; sans doute ceux-ci s'achèvent-ils normalement dans la construction de modèles philosophiques, mais à la différence du philosophe, jamais le théologien n'invente directement les schèmes qui représentent les opérateurs de l'ouverture et de l'accroissement de l'ensemble livré à l'interprétation. La pensée théologique élabore des structures en organisant des événements ou plutôt des résidus interprétatifs d'événements, alors que la pensée philosophique est attirée vers la création de son propre avènement grâce aux concepts qu'elle secrète sans trêve : la première subordonne la structure à l'événement, la seconde crée l'avènement qui préside à la généalogie de ses propres structures.

Quoi qu'il en soit des divergences, reconnaissons que l'interprétation est la loi commune de la réorganisation du répertoire comme de la transgression du système. C'est elle qui assure le passage d'une direction à l'autre, puisque la signification théologique, comme l'a établi Heidegger à ses dépens, implique la présence d'un modèle philosophique inchoactif et inversement, puisque l'élaboration d'un schème conceptuel se cristallise dans un signe poétique original. Mais si les mises en présence sont différentes, la loi du pari n'est-elle pas la même pour tous ? Nous vivons tous dans cette étrange forêt foisonnant de symboles ; nous les interpellons en fonc- de notre culture alors même que ceux-ci nous ont déjà interpellés en raison même de notre nature. Ingénieurs

ou bricoleurs, nous sommes tous fondamentalement les mêmes poètes qui, par pudeur, par mauvaise ou bonne foi, s'empressent d'oublier la parole indéfiniment symbolique qu'ils tissent autour des êtres et des choses et par la grâce de laquelle ils existent.

BIBLIOGRAPHIE

I. OUVRAGES DE HEIDEGGER.

A) PUBLICATIONS EN LANGUE ORIGINALE.

B) TRADUCTIONS FRANÇAISES.

II. ETUDES SUR HEIDEGGER.

A) OUVRAGES.

B) ARTICLES.

III. TRAVAUX ECLAIRANT LE RAPPORT DE LA PENSEE DE HEIDEGGER A LA THEOLOGIE.

A) ETUDES ANALYTIQUES.

B) HERMENEUTIQUE ET THEOLOGIE.

IV. AUTRES ETUDES CONSULTEES.

A) OUVRAGES.

B) ARTICLES.

I. OUVRAGES DE HEIDEGGER.

A) PUBLICATIONS EN LANGUE ORIGINALE.

- Das Realitätsproblem in der modernen Philosophie, dans Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft, 1912, t. XXV, S. 353-363.

- Neue Forschungen über Logik, dans Literarische Rundschau für das katholische Deutschland, t. 38, 1912, col. 465-72 ; 517-24 ; 565-70.

- Kants Briefe in Auswahl, dans Literarische Rundschau für das katholische Deutschland, t. 39, 1913, col. 74.

- Zeitlichkeit und Zeitlosigkeit von Nikolaus Bubnoff, dans supra, col. 178-79.

- Von der Klassification psychischer Phänomene von Franz Brentano, dans Literarische Rundschau für das katholische Deutschland, t. 40, 1914, col. 233-34.

- Kant und Aristoteles von C. Sentroul, dans supra, col. 330-332.

- Kant-Laienbrevier von Felix Gross, dans supra, col. 370-377.

- Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik, dans Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, 1914, t. 155 et 156.

- Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft, dans Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Leipzig, t. 161, 1916, S. 173-188.

- Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1916.

- Abendgang auf der Reichenau, dans Das Bodenseebuch. Ein Buch für Land und Leute, Konstanz, t. IV, 1917, S. 152.

- Selbstanzeige, dans Kantstudien, t. XXI, 1917, S. 467 folg. (ce témoignage concerne l'écrit Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus).

- Sein und Zeit, dans Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, t. VIII, 1927, S. 1-438 (Erste Hälfte). N.B. : Publié la même année en volume séparé, La Halle, M. Niemeyer. Les éditions ultérieures paraissent toujours chez M. Niemeyer, mais à Tübingen. A partir de la 7ème édition (1953), la mention "Première moitié" disparaît du titre de l'ouvrage. La dédicace à Husserl est supprimée en 1941 (5ème édition), mais réapparaît dans les éditions d'après la guerre. La 7ème édition paraît en 1953.

- Zur Geschichte des philosophischen Lehrstuhles seit 1886, dans Die Philippsuniversität zu Marburg, 1527-1927, Marburg, 1927, S. 680-687.

- Brief an Husserl (22 Oktober 1927), dans Husserliana IX, 1962, S. 600-603 ; cf. aussi S. 237, 245, 247, 249 et 253 (annotations de Heidegger au premier projet de l'article de Husserl pour l'Encyclopaedia britannica) et S. 271, 272, 274, 275, 276 (annotations de Heidegger à un essai de rédaction du même article).

- Vorbemerkungen des Herausgebers zu : Edmund Husserls Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins, dans Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, t. IX, 1928, S. 367-368.

- Besprechung von Cassirers "Philosophie der symbolischen Formen II", dans Deutsche Literaturzeitung für Kritik der internationalen Wissenschaft, t. 49, 1928 (1), col. 1000-1012.

- Vom Wesen des Grundes, dans Ergänzungsband zum Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, t. IX, 1928, S. 71-100 (Festschrift Edmund Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet).

- Arbeitsgemeinschaft Cassirer-Heidegger (II. Davoser Hochschulkurs 1929), dans G. Schneeberger, Ergänzungen zu einer Heidegger-Bibliographie, Bern, A.G. Suhr, 1960, S. 17-27. N.B. : Ce texte n'est pas de Heidegger, mais est un compte-rendu rédigé par O.F. Bollnow et J. Richter des propos tenus par Heidegger. Il est édité en volume séparé à Frankfurt/a/M., V. Klostermann, 1928 ; en 1949, 5ème édition avec Postface.

- Kant und das Problem der Metaphysik, Bonn, Cohen, 1929. La préface de la deuxième édition (1951) a été remaniée.

- Was ist Metaphysik ?, Bonn, Cohen, 1929. N.B. : La septième édition (1955), Frankfurt/a/M., V. Klostermann, comporte le "Vorwort" de 1949 (5ème édition) et le "Nachwort" de 1943 (4ème édition) qui encadrent le texte de 1929.

- Die Selbstbehauptung der deutschen Universität, Breslau, W.G. Korn, 1933, (discours rectoral à l'Université de Fribourg).

- Hölderlin und das Wesen der Dichtung, dans Das innere Reich, München, 1936-1937 (3), S. 1065-1078. N.B. : Publié en volume séparé : München, Langen und Müller, 1937.

- Réponse à M. Jean Wahl, dans Bulletin de la Société française de philosophie, t. XXXII, 1937, p. 193.

- Wege zur Aussprache, dans Alemanenland. Ein Buch von Volkstum und Sendung, Stuttgart, 1937, S. 135-139.

- Prologue de l'auteur, dans Qu'est-ce que la métaphysique ?, Paris, Gallimard, "Les Essais", trad. de H. Corbin, 1938.

- Hölderlins Hymne "Wie wenn am Feiertage", Halle, Niemeyer, 1941.

- Platonslehre von der Wahrheit, dans Jahrbuch für die geistige Ueberlieferung, Berlin, 1942 (2), S. 96-124. N.B. : Publié en volume séparé : Berne, Franke, 1947 et 1954 (2ème édition).

- Vom Wesen der Wahrheit, Frankfurt/a/M., V. Klostermann, 1943 (texte rédigé en 1930). N.B. : en 1949, 2ème édition avec Postface plus longue ; 1954, 3ème édition.

- Andenken, dans Hölderlin Gedenkschrift zu seinem 100. Todestag, Tübingen, P. Kluckhohn, 1943, S. 267-324.

- Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, Frankfurt/a/M., V. Klostermann, 1944. N.B. : ce volume comprend :
  Heimkunft / An die Verwandten (1943).
  Hölderlin und das Wesen der Dichtung (1936).

- Entretien avec M. Patronnier de Gandillac, dans Les Temps Modernes, t. IV, 1946 (1), p. 713-16.

- Über den Humanismus, dans Platonslehre von der Wahrheit, Berne, A. Franke, 1946. N.B. : Publié en volume séparé : Frankfurt/a/M., V. Klostermann, 1949.

- Brief an Monsieur Jean Beaufret, dans Lettre sur l'Humanisme, trad. par R. Munier, Paris, Aubier, 1957 (Lettre de Heidegger à Jean Beaufret datée du 23 novembre 1945, publiée en appendice de la traduction française de la Lettre sur l'Humanisme).

- Der Feldweg, dans Wort und Wahrheit, 5, Wien, 1950. N.B. : Publiée en volume séparé : Frankfurt/a/M., V. Klostermann, 1953.

- Holzwege, Frankfurt/a/M., V. Klostermann, 1950. Ce volume comprend :
Der Ursprung des Kunstwerkes (1935),
Die Zeit des Weltbildes (1938),
Hegelsbegriff der Erfahrung (1942-1943),
Nietzsches Wort : "Gott ist tot" (1936-1940),
Wozu Dichter ? (1946),
Der Spruch Anaximanders (1946).

- Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, Frankfurt/a/M., V. Klostermann, 1951. Ce volume comprend :
Heimkunft / An die Verwandten (1943),
Hölderlin und das Wesen der Dichtung (1936),
Wie wenn am Feiertage (1939),
Andenken (1943).

- Zu einem Vers von Mörike, dans Trivium, 1/16, 1951, S. 1-16. N.B. : Publié en plaquette à Zürich la même année.

- Was heisst Denken ?, dans Merkur, n° 53, 1952, S. 601 sq.

- Bauen, Wohnen, Denken, dans Mensch und Raum, Neue Darmstädter Verlagsanstalt, 1952, S. 72 sq.

- Einführung in die Metaphysik, Tübingen, M. Niemeyer, 1953.

- Georg Trakl. Eine Erörterung seines Gedichtes, dans Merkur, 7ème année, 1953, S. 226-258.

- Gespräch über Philosophie und Theologie, vgl. Hermann Noack, Gespräch mit Heidegger, dans Anstösse, t. I, 1954, S. 30 sq.

- Wissenschaft und Besinnung, dans Börsenblatt für den deutschen Buchhandel, 13, 1954, S. 203 sq.

- "... Dichterisch wohnt der Mensch", dans Akzente, Zeitschrift für Dichtung, 1954 (1), S. 57-71.

- Die Frage nach der Technik, dans Die Künste im technischen Zeitalter, 1954, S. 70-108.

- Was heisst Denken ?, Tübingen, M. Niemeyer, 1954.

- Aus der Erfahrung des Denkens, Pfullingen, G. Neske, 1954.

- Vorträge und Aufsätze, Pfullingen, G. Neske, 1954.
  Ce volume comprend :
  Die Frage nach der Technik (1953),
  Ueberwindung der Metaphysik (1936-1946),
  Wissenschaft und Besinnung (1953),
  Wer ist Nietzsches Zarathoustra ? (1953),
  Was heisst Denken ? (1952),
  Bauen, Wohnen, Denken (1951),
  Das Ding (1950),
  Brief an Herrn Büchner,
  "... Dichterisch wohnt der Mensch" (1951),
  Logos-Heraklit, Frag. 50 (1951),
  Moira-Parmenides, Frag. 34-41 (1952),
  Aletheia-Heraklit, Frag. 16 (1943).

- Über die Linie, Festschrift für Ernst Jünger zum 60. Geburtstag, Frankfurt/a/M., dans Freundschaftliche Gegegnungen, 1955, S. 9-45. N.B. : publié en volume séparé sous le titre Zur Seinsfrage, Frankfurt/a/M., V. Klostermann, 1959 (3ème édition : 1967).

- Briefe an Rudolf Bultmann, vgl. Ittel, Der Einfluss der Philosophie M. Heidegger auf die Theologie Rudolf Bultmanns, dans Kerygma und Dogma, 1956, 2, S. 92.

- Remarques de Heidegger sur un texte de Rivarol, vgl. Ernst Jünger, Rivarol, Freiburg/in/Br., 1956, S. 196 sq.

- Was ist das-die Philosophie ?, Pfullingen, G. Neske, 1956.

- Hebel, der Hausfreund, Rede beim "Schätzkästlein" zum Hebeltag, (1956), Pfullingen, G. Neske, 1957.

- Der Satz vom Grund, Pfullingen, G. Neske, 1957.

- Identität und Differenz, Pfullingen, G. Neske, 1957.
  Ce volume comprend :
  Der Satz der Identität (1957),
  Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik (1956-1957).

- Vom Wesen und Begriff der Physis. Aristoteles B. I., abgedruckt in der Zeitschrift Il Pensiero, Milan, vol. III, 1958 (2 et 3), p. 129-156 et 265-289.

- Grundsätze des Denkens, dans Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie, 6, 1958, S. 33-41.

- Antrittsrede vor der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, dans Wissenschaft und Weltbild, 12ème année, Wien, 1959, p. 610 sq.

- Der Weg zur Sprache, dans Gestalt und Gedanke. München, hrsg. von der Bayrischen Akademie der Schönen Künste, 1959 (5).

- Unterwegs zur Sprache, Pfullingen, G. Neske, 1959.
Ce volume comprend :
Die Sprache (1950),
Die Sprache im Gedicht (1953 ; cf. Georg Trakl, op. cit.),
Aus einem Gespräch von der Sprache (1953-1954),
Vom Wesen der Sprache (1957-1958),
Das Wort (1958),
Der Weg zur Sprache (1959).

- Gelassenheit, Pfullingen, G. Neske, 1959.
Ce volume comprend :
Gelassenheit (1955),
Zur Erörterung der Gelassenheit - Aus einem Feldweg-gespräch über das Denken (1944-1945).

- Aufzeichnungen aus der Werkstatt, dans Neue Zürcher Zeitung, 27 septembre 1959, p. 5.

- Der Ursprung des Kunstwerkes, Stuttgart, Reclams Universal Bibliothek, n° 8446-8847, 1960.

- Hegel und die Griechen, (conférence prononcée à la Faculté d'Aix-en-Provence le 2o mars 1958), dans Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken. Festschrift für Hans-Georg Gadamer zum 60. Geburtstag, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1960, S. 43-57.

- Hölderlins Himmel und Erde, dans Hölderlin-Jahrbuch 1958-1960, Tübingen, J.C.B. Mohr, Bd. XI, 1960, p. 17-39.

- Sprache und Heimat, dans Hebel-Jahrbuch, München, 1960, et dans Dauer und Wandel, Festschrift zum 70. Geburtstag von Karl Burckhardt, München, Callwey, S. 174-193.

- Nietzsche, 2 Bd., Pfullingen, G. Neske, 1961.
Le premier volume comprend :
Der Wille zur Macht als Kunst (1936),
Die ewige Wiederkehr des Gleichen (1937),
Der Wille zur Macht als Erkenntnis (1939).
Le deuxième volume comprend :
Die ewige Wiederkehr des Gleichen und der Wille zur Macht (1939),
Der europäische Nihilismus (1940),
Nietzsches Metaphysik (1940),
Die Metaphysik als Geschichte des Seins (1941),
Entwürfe zur Geschichte des Seins als Metaphysik (1941),
Die Erinnerung in die Metaphysik (1941),
Die Seinsgeschichtliche Bestimmung des Nihilismus (1944-1946).

- Kants These über das Sein, dans Existenz und Ordnung, Festschrift für Erik Wolf, 1962.
N.B. : Publié en volume séparé : Frankfurt/a/M., V. Klostermann, 1962.

- Ansprache zum Heimatabend (1961), dans 700 Jahre Stadt Messkirch, 1962, S. 7-16.

- Die Frage nach dem Ding (cours de 1935-1936), Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen, Tübingen, M. Niemeyer, 1962.

- Aus einer Erörterung der Wahrheitsfrage, dans Zehn Jahre Neske Verlag, Pfullingen, G. Neske, 1962, S. 19-23.

- Die Kehre (1949), dans Die Frage nach der Technik, Pfullingen, G. Neske, 1962, S. 19-23.

- Die Technik und die Kehre, Pfullingen, G. Neske, 1963.
Ce volume comprend :
Die Frage nach der Technik,
Die Kehre (1949).

- Vorwort, dans Heidegger Through Phenomenology to Thought, by W.J. Richardson, The Hague, M. Nijhoff, 1963.

- Aus der letzten Marburger Vorlesung, dans Zeit und Geschichte, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1964, p. 497-507.

- Gespräch mit Hebel, Rede beim "Schätzkästlein" zum Hebeltag (1956), dans Hebeldank, Bekenntnis zum alemanischen Geist in sieben Reden beim "Schätzkästlein", Freiburg/in/Br., H. Uhl Verlag, 1964.

- La fin de la philosophie et la tâche de la pensée, texte adressé par Heidegger au colloque organisé par l'Unesco à Paris du 21 au 23 avril 1964, dans Kierkegaard vivant, trad. par J. Beaufret et F. Fédier, Paris, Gallimard, 1966, p. 164-204.

- Die Physis bei Aristoteles, Frankfurt/am/M., V. Klostermann, 1967.

- Wegmarken, Frankfurt/am/M., V. Klostermann, 1967.

- Lettre de Heidegger à François Bondy, dans Critique, n° 251, avril 1968, p. 435.

- Lettre de Heidegger à R. Munier, dans Le Nouveau Commerce, 1969, cahier 14, p. 57-59.

- Zur Sache des Denkens, Tübingen, M. Niemeyer, 1969.

- Martin Heidegger im Gespräch, Freiburg-München, Verlag K. Alber, 1970, p. 67-77.

- Phänomenologie und Theologie, Frankfurt/am/M., V. Klostermann, 1970.

- Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809), Tübingen, M. Niemeyer, 1971.

B) TRADUCTIONS FRANCAISES.

- Qu'est-ce que la Métaphysique ?, trad. par H. Corbin, Paris, Gallimard, "Les Essais", 1958 (Prologue de Heidegger p. 7-8, avant-propos et notes du traducteur).
  Ce volume comprend la traduction de :
  Qu'est-ce que la Métaphysique ? (Was ist Metaphysik ?),
  Ce qui fait l'être-essentiel d'un fondement ou "raison" (Vom Wesen des Grundes),
  Etre et temps (Sein und Zeit : § 46 à 53 et 72 à 76),
  Kant et le problème de la Métaphysique (Kant und das Problem der Metaphysik : § 42 à 45),
  Hölderlin et l'essence de la poésie (Hölderlin und das Wesen der Dichtung). Cette étude avait déjà été traduite par R. Munier dans Psyché, 1949 (35-36), p. 823-840.

- De l'essence de la vérité (Vom Wesen der Wahrheit), trad. par A. de Waelhens et W. Biemel, Louvain-Paris, Nauwelaerts-Vrin, 1948.

- Approches de Hölderlin (Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung), trad. par H. Corbin, M. Deguy, F. Fédier et J. Launay, Paris, Gallimard, "Classiques de la philosophie", 1962.
  Ce volume comprend la traduction de :
  Retour (Heimkunft),
  Hölderlin et l'essence de la poésie (Hölderlin und das Wesen der Dichtung),
  Comme au jour de fête (Wie wenn am Feiertag),
  Souvenir (Andenken).

- Sur l'expérience de la pensée (Aus der Erfahrung des Denkens), trad. par J. Gérard, dans Nouvelle Revue Française, 2ème année, 1954 (14), p. 236-239.

- De la nature de la cause (Vom Wesen des Grundes), trad. par A. Bessey, dans Recherches philosophiques, vol. 1, 1931-1932, p. 83-124.

- Hölderlin et l'essence de la poésie (Hölderlin und das Wesen der Dichtung), trad. par S. Jankélévitch, dans Psyché, n° 35-36, septembre-octobre 1949, p. 823-840.

- Lettre à Jean Beaufret, trad. par J. Rovan, dans Fontaine, n° 63, 1947.

- Que signifie penser ? (Was heisst Denken ?), trad. par A. Botoud avec une introduction de J. Hyppolite, dans Mercure de France, 1953, p. 385-391.

- L'homme habite en poète (Der Mensch wonht dichterisch), dans Cahiers du Sud, n° 344, 1958.

- Logos (Commentaire du fragment 50 d'Héraclite), trad. par J. Lacan, dans Psychanalyse, n° 1, 1956, p. 207-229.

- Le retour au fondement de la métaphysique (Der Rückgang in den Grund der Metaphysik), trad. par R. Munier, dans Revue des sciences philosophiques et théologiques, t. 43, 1959 (3), p. 401-433.

- Chemins qui ne mènent nulle part (Holzwege), trad. par W. Brokmeier et F. Fédier, Paris, Gallimard, "Classiques de la philosophie", 1962.

- Qu'est-ce que la Métaphysique ?, trad. par A. Koyré, dans Bifur, 1930.

- Kant et le problème de la métaphysique, trad. par A. de Waelhens et W. Biemel, Paris, Gallimard, "Biblio. de philosophie", 1953.

- Le sentier (Der Feldweg), trad. par Jacques Gérard, dans Nouvelle Revue Française, 2ème année, n° 13, 1954.

- Lettre sur l'Humanisme (Brief über den Humanismus), suivi d'une lettre à M. Beaufret, trad. par R. Munier, Paris, Aubier, 1957.

- Qu'est-ce que la Philosophie ? (Was ist das - die Philosophie ?), trad. par K. Axelos et J. Beaufret, Paris, Gallimard, "Classiques de la philosophie", 1957.

- Introduction à la Métaphysique (Einführung in die Metaphysik), trad. par G. Kahn, Paris, P.U.F., "Epiméthée", 1958 ; 2ème édition : Paris, Gallimard, "Classiques de la philosophie", 1967.

- Le Principe d'identité (Der Satz der Identität), trad. par G. Kahn, dans Arguments, 2ème année, n° 7, 1958, p. 2-8.

- Hegel et les Grecs, trad. par J. Beaufret et P. Sagave, dans Cahiers du Sud, 1958 (3), p. 365-368.

- Georg Trakl, trad. par J. Beaufret et W. Brockmeier, dans Nouvelle Revue Française, 6ème année, n° 61 et n° 62, 1958, p. 52-75 et 213-236.

- Essais et Conférences (Vorträge und Aufsätze), trad. par A. Préau, Paris, Gallimard, "Les Essais", 1958.

- Qu'appelle-t-on penser ? (Was heisst Denken ?), trad. par Aloys Becker et Gérard Granel, Paris P.U.F., "Epiméthée", 1959.

- La remontée au fondement (Der Rückgang in den Grund der Metaphysik), trad. par R. Rovan, dans Fontaine, n° 58, 1947, p. 888-898.

- Principes de la pensée (Grundsätze des Denkens), trad. par F. Fédier, dans Arguments, 4ème année, n° 20, 1960, p. 27-33.

- Au-delà de la Métaphysique (Nachwort de la 4ème édition (1943) de Was ist Metaphysik ?), trad. par R. Munier, dans Arguments, 1961, p. 35-39.

- Discours et proclamations, dans Médiations, n° 3, 1961, p. 139-150.

- Le principe de raison (Der Satz vom Grund), trad. par A. Préau avec préface de Jean Beaufret, Paris, Gallimard, "Classiques de la philosophie", 1962.

- Sur Heidegger, dans Médiations, n° 5, 1963 (traduction de quelques discours et proclamations).

- De l'essence du concept de Physis (Vom Wesen und Begriff der Physis), trad. par J.L. Nancy et F. Warin, dans Alêtheia, n° 1-2-3, 1964, p. 1-13 et p. 149-159 ; n° 5-6, 1966, p. 242-277.

- Etre et Temps (Sein und Zeit : première section), trad. et notes de R. Boehm et A. de Waelhens, Paris, Gallimard, "Bibliothèque de philosophie", 1964.

- Questions III, trad. par A. Préau, J. Hervier et R. Munier, Paris, Gallimard, "Classiques de la philosophie", 1966.
  Ce volume comprend :
  Le Chemin de campagne (Der Feldweg),
  L'expérience de la pensée (Aus der Erfahrung des Denkens),
  Lettre sur l'Humanisme (Über den Humanismus),
  Sérénité (Gelassenheit),
  Pour servir de commentaire à Sérénité (Zur Erörterung der Gelassenheit).

- La fin de la philosophie et la tâche de la pensée, texte adressé au colloque international sur Kierkegaard organisé par l'Unesco à Paris du 21 au 23 avril 1964, trad. par J. Beaufret et F. Fédier, dans Kierkegaard vivant, Paris, Gallimard, collection "Idées", 1966, p. 65-204.

- Questions I, trad. par H. Corbier, R. Munier, A. de Waelhens, W. Biemel, G. Granel, A. Préau, Paris, Gallimard, "Classiques de la philosophie", 1968.
  Ce volume comprend :
  Qu'est-ce que la métaphysique ? (Was ist Metaphysik ?),
  Ce qui fait l'être-essentiel d'un fondement ou "raison" (Vom Wesen des Grundes),
  De l'essence de la vérité (Vom Wesen der Wahrheit),
  Contribution à la question (Zur Seinsfrage),
  Identité et différence (Identität und Differenz).

- Questions II, trad. par K. Axelos, J. Beaufret, D. Janicaud, L. Braun, M. Haar, A. Préau, F. Fédier, Paris, Gallimard, collection "Classiques de la philosophie", 1968.
  Ce volume comprend :
  Qu'est-ce que la philosophie (Was ist das - die Philosophie ?),
  Hegel et les Grecs (Hegel und die Griechen),
  La thèse de Kant sur l'être (Kants These über das Sein),
  La doctrine de Platon sur la vérité (Platons Lehre von der Wahrheit),
  Ce qu'est et comment se détermine la Physis (Die Physis bei Aristoteles).

- Temps et être, trad. par F. Fédier, dans L'endurance de la pensée, Paris, Plon, 1968.

- Les écrits politiques de Heidegger, présent. par J.M. Palmier, Paris, L'Herne, 1968.

- Phénoménologie et Théologie, suivi de Quelques indications sur les points de vue du colloque théologique consacré au "Problème d'une pensée et d'un langage non-ob-jectivants dans la Théologie d'aujourd'hui", trad. par M. Méry, dans Archives de philosophie, juillet-septembre 1969 (3), p. 356-415.

- The idee of Phénomenology, trad. angl. et présent. par J.N. Dely, J.A. Novak et E.D. Leo d'un texte de Heidegger intitulé Versuch einer zweiten Bearbeitung. Einleitung. Die Idee der Phänomenologie und der Rückgang auf das Bewusstsein, dans New Scholastik, t. 44, 1970 (3), p. 325-344.

- Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot, trad. et présent. par F. Gaborieau, Paris, Gallimard, 1970.

- Qu'est-ce qu'une chose ?, trad. par J. Reboul et J. Taminiaux, Paris, Gallimard, 1971.

- Nietzsche, trad. par P. Klossowski, Paris, Gallimard, 2 t., 1971.

- Lettre à Richardson, suivi de La compréhension du temps dans la phénoménologie et dans la pensée de l'être, dans Etudes philosophiques, janvier-mars 1972 (1), p. 3-13.

- Mon chemin de pensée et la phénoménologie, dans Etudes philosophiques, janvier-mars 1972 (1), p. 15-22.

II. ETUDES SUR HEIDEGGER.

A) Ouvrages.

- ALLEMANN, B., Hölderlin und Heidegger, Freiburg/in/Br., Atlantis Verlag, 2ème édit., 1954 ; tr. fr. sous le titre Hölderlin et Heidegger, par F. Fédier, Paris, P.U.F., Epiméthée, 1959.

- ALTERIA E COMMUNICAZIONE, Scritti di E. Castelli, L. Lavelle, M. Heidegger..., Padovia, Livina, 1950.

-ANTEILE M. HEIDEGGER ZUM 60. GEBURSTAG, W.F. Otto, W. Bröcker, H.G. Gadamer..., Frankfurt/am/M., V. Klostermann, 1950.

- BATTAGLIA, F., Heidegger e la filosofia dei valori, Bologne, 1967.

- BEAUFRET, J., Introduction aux philosophies de l'extistence, de Kierkegaard à Heidegger, Paris, Denoël-Gonthier, 1971.

- BIEMEL, W., Le concept de monde chez Heidegger, Louvain-Paris, Nauwelaerts-Vrin, 1950.

- BIRAULT, H., Heidegger et l'expérience de la pensée. Recherches sur les origines kantiennes de l'ontologie fondamentale, Paris, 1971 (exemplaire dactylographié).

- BRETSCHNEIDER, W., Sein und Wahrheit. Ueber die Zusammengehörigkeit von Sein und Wahrheit im Denken Martin Heideggers, Meisenheim/am/Glan, A. Hain, 1965.

- BUDDEBERG, E., Heidegger und die Dichtung, Hölderlin, Rilke, Stuttgart, Metzler, 1953.

Denken und Dichten des Seins, Heidegger, Rilke, Stuttgart, Metzler, 1956.

- CASTANOS DE MEDICIS, S., Réponse à Heidegger sur l'humanisme, Paris, édit. Pedone, 1966.

- CHAPELLE, A., L'ontologie phénoménologique de Heidegger, Paris, édit. Univers., 1962.

- CHIODI, P., L'ultimo Heidegger, Turin, Taylor, 3ème édit., 1969.

- CORVEZ, M., La philosophie de Heidegger, Paris, P.U.F., "Initiation philosophique", 1961.

- COUTRIER, F., Monde et être chez Heidegger, préface de B. Welte, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1971.

- DANTLO, R., A la rencontre de Martin Heidegger, Toulouse, Privat, 1969.

- DE CECCHI DUSO, G., L'interpretazione heideggeriana dei presocratici, Padou, Cedam, 1970.

- DECLEVE, H., Heidegger et Kant, La Haye, M. Nijhoff, 1970.

- DELP, A., Tragische Existenz. Zur Philosophie Martin Heideggers, Freiburg/in/Br., Herder, 1935.

- DEMSKE, J.M., Sein,Mensch und Tod. Das Todesproblem bei Martin Heidegger, Freiburg/in/Br., Alber, 1963.

- DERISI, O.N., El ultimo Heidegger, Buenos Aires, Eudeba, 2ème édit., 1969.

- DE WAELHENS, A., M. Heidegger : De l'essence de la vérité, Intr., trad. et comment., Louvain-Paris, Nauwelaerts-Vrin, 1948.

Kant et le problème de la métaphysique, intr. et trad., Paris, Gallimard, 1953.

- DE WAELHENS, A., Chemins et impasses de l'ontologie heideggérienne. A propos de "Holzwege", Louvain-Paris, Nauwelaerts, 1953.

Phénoménologie et vérité. Essai sur l'évolution de l'idée de vérité chez Husserl et Heidegger, Louvain, Nauwelaerts, 4ème édit., 1955.

La philosophie de Martin Heidegger, Louvain-Paris, Nauwelaerts, 7ème édit., 1971.

- DUFRENNE, M., ET RICOEUR, P., Karl Jaspers et la philosophie de l'existence, Paris, édit. du Seuil, 1947.

- ESTIU, E., Introduccion a la metafisica y Esudo preliminar : El problema metafisico en las ultimas obras de Heidegger, Buenos-Aires, édit. Nova, 1956.

- L'EXISTENZIALISMO, Una ontologia degli scritti di Kierkegaard, Heidegger, Jaspers, Marcel, Sartre, Abbagnano. A cura di Pietro Chiodi, Torino, édit. Loescher, "Classici della filosofia", 1957.

- FEICK, M., Index zu Heideggers "Sein und Zeit", Tübingen, Niemeyer, 1961.

- FINK, E., Sein, Wahrheit, Welt. Vor-Fragen zum Problem des Phänomen-Begriffs, La Haye, Nijhoff, 1958.

- FISCHER, A., Die Existenzphilosophie M. Heideggers, Leipzig, F. Meiner, 1935.

- FRINGS, M.S., Person und Dasein. Zur Frage der Ontologie des Wertseins, La Haye, M. Nijhoff, 1969.

- FUERSTENAU, P., Heidegger, Das Gefüge seines Denkens, Frankfurt/am/M., V. Klostermann, 1958.

- GABRIEL, L., Existenzphilosophie, Wien, München, Herold, 2. Aufl., 1968.

- GARULLI, E., Problemi dell' Ur-Heidegger, Urbino, Argalia, 1969.

- GRANIER, J., Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche, Paris, édit. du Seuil, 1966.

- GRENE, M., Martin Heidegger (Studies in modern european literature and thought Général éditor : Erich Heller), New-York, Hillary House, 1957.

- GRUBER, H., Vom Wesen des Kunstwerkes. Eine Untersuchung über die Möglichkeit und Notwendigkeit der Kunst, Graz, Akad. Druck. und Verlag Anst., 1956.

- GUILEAD, R., Etre et liberté. Une étude sur le dernier Heidegger, Louvain-Paris, Nauwelaerts, 1965.

- GUZZONI, G., Considerazioni intorno alla prima sezione di Sein und Zeit, Urbino, Argalia, 1969.

- Martin Heideggers Einfluss auf die Wissenschaften. Aus Anlass seines sechzigsten Geburtstages (C. Astrada, K. Bauch, L. Binswanger...), Bern, 1949.

- Martin Heidegger zum siebzigsten Geburtstag. Festschrift, (J. Beaufret, W. Bröcker, H.G. Gadamer...), Pfullingen, G. Neske, 1959.

- Heidegger-Perspektiven zur Deutung seines Werkes, publ. sous la direction de O. Pöggeler pour le 80ème anniversaire de Heidegger, Köln-Berlin, Verlage Kiepenhewer und Witsch, 1969.

- M. Heidegger im Gespräch, Freiburg-München, Verlag K. Alber, hrsg. von R. Wisser, 1970.

- HELMUT, E.M., Der Zeitbegriff Deutingers und Heideggers, Würzburg, Mayr, 1934.

- HERMANN, F.W., Die Selbstinterpretation M. Heideggers, Meisenheim/a./Glan, Hain, 1964.

- HERMANN, R.D., Heidegger und die Idee der Kunst, Torino, Edizioni di Filosofia, 1963.

- HOBERG, C., Das Dasein im Menschen. Die Grundfrage der Heideggerschen Philosophie, Zeulenroda, Sporn, 1937.

- HOFFMANN, R., Metaphysik oder verstehende Sinnwissenschaft ? Gedanken zur Neugründung der Philosophie im Hinblick auf Heideggers "Sein und Zeit", Berlin, K. Metzger, 1929.

- HOLLENBACH, J.M., Sein und Gewissen. Ueber den Ursprung der Gewissensregung. Eine Begegnung zwischen M. Heidegger und thomistische Philosophie, Baden-Baden, Verl. für Kunst und Wissenschaft, 1954.

- HOMMES, J., Zwiespältiges Dasein. Die existenziale Ontologie von Hegel bis Heidegger, Freiburg/in/Br., Herder, 1953.

Krise der Freiheit. Hegel, Marx, Heidegger, Regensburg, F. Pustet, 1958.

- HUEHNERFELD, P., In Sachen Heidegger. Versuch über ein deutsches Genie, Hamburg, Hoffmann und Campl., 1959.

- HUSCH, K.J., Philosophische geschichtliche Voraussetzungen der Heideggerschen Ontologie, Frankfurt/am/M., Europäische Verlagsanstalt, 1967.

- IJSSELING, S., Heidegger, Denken und Danken, Geven en Zijn, Antwerpen, Nedeladsche Boekhandel, "Filosofie en Kultuur", 1964.

- IL TEMPO, Scritti di E. Castelli, V. Jankelevitch, E. Paci, R. Lazzarini..., Padova, Cedam, 1958.

- JOLIVET, R., Le problème de la mort chez Heidegger et J.P. Sartre, Abbaye de St-Wandrille, édit. de Fontenelle, 1950.

- KANTHACK, N., Das Denken M. Heideggers. Die grosse Wende der Philosophie, Berlin, De Gruyter, 1959.

- KERENYI, K., Geistiger Weg Europas. 5 Vorträge über Freud, Jung, Heidegger, Th. Mann, Hoffmannsthal, Rilke, Homer und Hölderlin, Zürich-Stuttgart, Rhein Verlag, 1955.

- KING, M., Heidegger's philosophy. A guide to his thougt, New-York, London, Collin-Macmillan, 1964.

- KOCKELMANS, J.J., Martin Heidegger : A First Introduction to his Philosophy, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1965.

- KRAFT, J., Von Husserl zu Heidegger. Kritik der phänomenologischen Philosophie, Frankfurt/am/M., Verl. "Oeffentliches Leben", 2. erw. Aufl., 1957.

- KUHN, H., Begegnung mit dem Nichts, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1950.

- LAFFOUCRIERE, O., Le destin de la pensée et "La mort de Dieu" selon Heidegger, La Haye, M. Nijhoff, 1968.

- LANCAN, Th., The Meaning of Heidegger. A critical study of an existentialist phenomenology, New-York, Columbia, 1959.

- LANDGREBE, L., Phänomenologie und Metaphysik, Hamburg, 1949.

Der Weg der Phänomenologie, Gütersloh, G. Mohn, 1963.

- LANDOLT, E., Gelassenheit di Martin Heidegger, Milano, Marzoratori, 1967.

- LEHMANN, K., Der Tod bei Heidegger und Jaspers, Heidelberg, Comtesse, 1938.

- LEVINAS, E., En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, Paris, Vrin, 1949.

- LOEWITH, K., Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen, München, Drei Masken Verlag, 1928.

Heidegger, Denker in dürftiger Zeit, Göttingen, Vandelhoeck & Rupprecht, 1960.

- MACOMBER, W.B., The anatomy of desillusion : Martin Heidegger's notion of truth, Northwestern Univ. Press, 1967.

- MAGNUS, B., Heidegger's metahistory of philosophy : Amor fati, being and thruth, The Hague, M. Nijhoff, 1970.

- MARIETTI, A., La pensée de Hegel (suivi d'une étude de Jean Wahl), Paris, Bordas, 1957.

- MARX, W., Heidegger und die Tradition. Eine problemgeschichtliche Einführung in die Grundbestimmungen des Seins, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1961.

Reason and World. Between Tradition and Another Beginning, The Hague, M. Nijhoff, 1971.

- MERLAN, P., Ueber "Dichtung und Wahrheit" oder Forschung (Aus Anlass eines Werkes von Heidegger) Basel, M. Merian, 1945.

- MEYER, H., Martin Heidegger und Thomas von Aquin, Paderborn, Schöningh, 1964.

- MUELLER, M., Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart, Heidelberg, Kerle Verlag, 2. Auflage, 1949.
La plus grande partie de ce livre a été traduite en français sous le titre Crise de la Métaphysique. Situation de la philosophie au XXe siècle, Paris, Desclée de Brouwer, 1953.

- MUELLER-LAUTER, W., Möglichkeit und Wirklichkeit bei M. Heidegger..., Berlin, De Gruyter, 1960.

- MUTH, F., Edmund Husserl und Martin Heidegger in ihrer Phänomenologie und Weltanschauung, Temeswar, Schwäb, Verlag A.G., 1931.

- NORDENTOFT, S., Heideggers opgor med den filosofiske tradition kritisk belyst, Copenhague, H. Reitzel, 1961.

- OLASAGASTI, M., Introduccion a Heidegger, Madrid, Revista di Occidente, 1967.

- ON HEIDEGGER AND LANGUAGE, edit., and transl. by J. Kockelmans, Evanston, North. University Press, 1972.

- PADELLARO, R., Heidegger e il problema kantiano, Torino, Loescher, 1960.

- PASSWEG, S., Phänomenologie und Ontologie. Husserl-Scheler-Heidegger, Zürich, Heitz, 1939.

- PENZO, G., L'unita del pensiero in Martin Heidegger, Padova, Gregoriana, 1965.

- PFEIFFER, J., Existenzphilosophie. Eine Einführung in Heidegger und Jaspers, Hamburg, R. Meiner, 1952.

- PHILOSOPHIES CHRETIENNES, R.P. Daniélou, J. Guitton, A. Hervey..., Paris, A. Fayard, 1955.

- POEGGELER, O., Der Denkweg M. Heideggers, Pfullingen, G. Neske, 1963. Trad. française sous le titre La pensée de M. Heidegger, par Simon, Paris, Aubier-Montaigne, "Présence et pensée", 1967.

- PUGLIESE, O., Vermittlung und Kehre. Grundzüge des Geschichtsdenkens bei M. Heidegger, Freiburg-München, K. Alber, 1965.

- REGINA, U., Heidegger. Dal nichilismo al dignità dell' uomo, Milano, edit. Vita e Pensiero, 1970.

- RESWEBER, J.P., La pensée de Martin Heidegger, Toulouse, Privat, 1971.

- RICHARDSON, W.J., Heidegger : Through Phenomenology to thought, The Hague, M. Nijfoff, 1963.

- ROMANO, B., Technica e Giustizia nel pensiero di Martin Heidegger, Milano, A. Giuffrè, 1969.

- ROSALES, A., Transzendenz und Differenz. Ein Beitrag zum Problem der ontologischen Differenz beim früheren Heidegger, La Haye, M. Nijhoff, 1970.

- SADZIK, J., Esthétique de Heidegger, Paris, Edit. Univers., collection "Encyclopédie universitaire", 1964.

- SALLIS, J., Heidegger and the Path of Thinking, Pittsburg, Duquesne University Press, 1970.

- SCHMITT, R., Martin Heidegger on Being Human. An Introduction to Sein und Zeit, New-York, Random House, 1969.

- SCHNEEBERGER, G., Nachlese zu Heidegger. Dokumente zu seinem Leben und Denken, Berne, 1962.

- SCHOEFER, E., Die Sprache Heideggers, Pfullingen, G. Neske, 1962.

- SCHOTT, E., Die Endlichkeit des Daseins nach Martin Heidegger, Berlin, De Gruyter, 1930.

- SCHWAN, A., Politische Philosophie im Denken Heideggers, Köln und Opladen, Westdeutscher Verlag, 1965.

- SHEROVER, C.M., Heidegger, Kant and Time, Bloomington and London, Indiana University Press, 1971.

- STERBERGER, A., Der verstandene Tod. Eine Untersuchung zu Martin Heideggers Existential-Ontologie, Leipzig, Hirzel, 1934.

- TAFFOREAU, J.F., Heidegger, Paris, "Classiques du XXe siècle", 1969.

- TAUXE, J.C., La notion de finitude dans la philosophie de Martin Heidegger, Lausanne, édit. de l'âge d'homme, "Dialectica", 1971.

- TROTIGNON, P., Heidegger, Paris, P.U.F., collection "Les Philosophes", 1965.

- TUGENDHAT, E., Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger, Berlin, De Gruyter, 1967.

- ULRICH, F., Homo Abyssus. Das Wagnis der Seinsfrage, Einsiedeln, J. Verlag, 1961.

- USSHER, A., Journey through dread. A study of Kierkegaard, Heidegger and Sartre, New-York, 1955.

- VAN DER MEULEN, J., Heidegger und Hegel oder Widerstreit und Wiederspruch, Meisenheim/Glan, A. Hain, 1955.

- VASQUEZ, E., En torno al concepto de la alienacion en Marx y Heidegger, Caracas, ed. de la Biblioteca, 1967.

- VIETTA, E., Die Seinsfrage bei Heidegger, Stuttgart, Schwab, 1950.

- VIRASORO, R., Existentialismo y moral. Heidegger-Sartre, Santa-Fe, Libreria y Editorial Castellor, col. "Ensayos", 1957.

- VOGT, A., Das Problem des Selbstseins bei Heidegger und Kierkegaard, Emsdetten, Lechte, 1936.

- VON KROKOW, Ch., Die Entscheidung. Eine Untersuchung über Ernst Jünger, Carl Schmit, Martin Heidegger, Stuttgart, Enke, 1958.

- VON SODEN, H., Was ist Wahrheit ? Vom geschichtlichen Begriff der Wahrheit, Marburg, Elwert, 1927.

- VYCINAS, V., Earth and gods. An Introduction to the philosophy of Martin Heidegger, La Haye, Nijhoff, 1961.

- WAHL, J., L'idée d'Etre chez Heidegger, Paris, C.D.U., 1951 (Cours de Sorbonne).

Sur l'interprétation de l'histoire de la métaphysique d'après Heidegger, Paris, C.D.U., 1951 (Cours de Sorbonne).

1848-1948. Cent années de l'histoire de l'idée d'existence, Kierkegaard-Jaspers, Paris, C.D.U., 1951 (Cours de Sorbonne).

La pensée de Heidegger et la poésie de Hölderlin, Paris, C.D.U., 1952 (Cours de Sorbonne).

Vers la fin de l'ontologie. Etude sur l'introduction dans la métaphysique par Heidegger, Paris, S.E.D.E.S., 1956.

Mots, mythes et réalité dans la philosophie de Heidegger, Paris, C.D.U., 1961.

La philosophie de Heidegger, Paris, C.D.U., 2 fascicules, 1961.

- WIPLINGER, F., Wahrheit und Geschichtlichkeit. Eine Untersuchung über die Frage nach dem Wesen der Wahrheit im Denken Martin Heideggers, Freiburg/in/Br., K. Alber, 1961.

- WYSCHOGROD, M., Kierkegaard and Heidegger. The ontology of existence, London, 1954.

B) ARTICLES.

- ACHARD-ABELL, M., Heidegger et la poésie de Saint-John Perse, dans Revue de métaphysique et de morale, 1966 (3), p. 292-306.

- ADAMEZEWSKI, Z., Commentary on Calvin O. Schrag's "Heidegger on repetition and historical understanding", dans Philosophy East and West, 1970 (3), t. 20, p. 287-296.

- ALBERGHY, S., E possible una Metafisica ? Comi si pone oggi il problema della Metafisica ? dans Giornale di Metafisica, t. IX, 1956, p. 419 sq.

- ALDERMAN, H., Heidegger : Technology as Phenomenon, dans The Personnalist, t. 51, 1970 (4), p. 535-545.

- ALZEWEDO, L.I., Der alte und der neue Heidegger, dans Philosophisches Jahrbuch, Bd. 60, 1950, p. 161-174.

- ANDERSON, J.M., On Heidegger's Gelassenheit : a study in the nature of thought, dans Journal of existential Psychiatry, 1964-1965 (5), p. 339-351.

- A PROPOS DE HEIDEGGER, notes par B. Cazes, E. Noulet, A. de Cayeux, dans Critique, n° 251, avril 1968, p. 433-435.

- ARENDT, H., La philosophie de l'existence, dans Deucalion, 1947 (2), p. 217-245.

- ARNOU, R., Quelques problèmes philosophiques d'aujourd'hui : Studi filosofici intorno all esistenza, al mondo, al trascendente, dans Gregorianum, t. XXXVI, 1954, p. 461-470.

- ASSAAD-MIKHAIL, F., Heidegger interprète de Nietzsche, dans Revue de métaphysique et de morale, 73ème année, janvier-mars 1968 (1), p. 16-55.

Bradley et Heidegger, dans Revue de métaphysique et de morale, 1970 (2), p. 151-188.

- BARJAU RIU, E., Sobre la finitud del "Ser" en el pensamiento de Heidegger, dans Convivium, Barcelona, ano III, 1958 (5, 6).

- BARTHY, S.L., Heidegger's philosophy of art, dans The British Journal of Aesthetics, 1969 (9), p. 353-371.

- BEAUFRET, J., Heidegger et le problème de la vérité, dans Revue Fontaine, n° 63, 1947, p. 758-785.

A propos de l'existentialisme, dans Confluences, Lyon, 1945 (2), p. 192-199 ; 1945 (3), p. 307-314 ; 1945 (4), p. 415-422 ; 1945 (5), p. 531-538.

Le destin de l'être et la métaphysique, dans Etudes philosophiques, 15ème année, 1960 (2), p. 163-173.

- BECK, M., Sein und Zeit. Referat und Kritik, dans Philosophische Hefte, 1928, p. 5-44.

- BECK, M., Kritik der Schelling-Jaspers-Heidegger'schen Ontologie, dans Philosophische Hefte, 1934, p. 67-164.

- BIEMEL, W., Husserls Encyclopaedia Britannica Artikel und Heideggers Anmerkungen dazu, dans Tidjschrift voor Filosophie, XII, 1950, p. 246-280.

- BIRAULT, H., Existence et vérité d'après Heidegger, dans Revue de métaphysique et de morale, t. LVI, 1950, p. 35-37 (cf. Recueil Phénoménologie-existence, Paris, Collin, p. 139-191).

Foi et pensée selon Heidegger, dans Recherches et Débats, 1955 (10), p. 108-132.

L'onto-théologie hégelienne et la dialectique, dans Tidjschrift voor Filosophie, décembre 1958, p. 648-723.

Heidegger et la pensée de la finitude, dans Revue internationale de philosophie, n° 52, 1960, p. 135-162.

De l'Etre du divin, des dieux chez Heidegger, dans Existence de Dieu, Paris, Casterman, 1961.

- BLANCHOT, M., La parole sacrée de Hölderlin, dans Critique, n° 7, 1946, p. 579-596.

- BOEHM, R., Pensée et technique. Notes préliminaires pour une question touchant la problématique heideggérienne, dans Revue internationale de philosophie, t. XIV, 1960, p. 194-220.

- BOGLIOLO, L., Dall' X di Kant als Nichts di Heidegger, dans Aquinas, 1971 (2), t. 14, p. 271-289.

- BOLLNOW, O.F., Heideggers neue Kehre, dans Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte, 1949-1950, p. 113-138.

- BORGMANN, A., Language in Heidegger's Philosophy, dans Journal of existential Psychiatry, 1966-1967 (7), p. 161-180.

- BOSSART, W.H., Heidegger's theory of art, dans Journal of Aesthetics and Art Criticism, 1968-1969 (27), p. 57-66.

- BOUCKAERT, L., Ontologie et éthique : quelques remarques concernant la critique de M. Heidegger par E. Levinas, dans Tidjschrift voor Filosophie, t. 31, 1970 (3), p. 313-328.

- CARNAP, R., La Science et la Métaphysique devant l'analyse logique du langage, dans Activités scientifiques et industrielles, t. 172, 1934, p. 25-31.

- CENAL, R., El Problem de la ontologie fundamental, dans Actes du XIème Congrès de philosophie, 20-26 août 1953, p. 21-25.

- CHAMPIGNY, R., Sartre et Heidegger, deux sensibilités, dans Modern language Notes, 1950, p. 426-428.

- CHIODI, P., Heidegger e la fine della razione astuta, dans Revista di Filosofia, 1960, p. 399-425.

- CHUNG-JUAN-CHANG, Commentary on J. Glenn Gray's Splendor of the simple, dans Philosophy East and West, 1970 (3), t. 20, p. 241-246.

- CORETH, E., Das Grundproblem Heideggers und Hegels, dans Analecta Gregoriana, t. 67, 1954, p. 81-91.

Heidegger in heutiger Sicht. Heideggers jüngste Schriften, dans Orientierung, 1959 (19), p. 153-156.

- CRESS, D.A., Heidegger's triticism of "Entitative Metaphysics", dans His Later Works, International Philosophical Quaterly, t. XII, 1972 (1).

- CROCE, B., Intorno allo Hölderlin e ai suoi critici, dans La Critica, 1941 (39), p. 201-214.

- DE GELDER, B., Heidegger et Kant, dans Revue philosophique de Louvain, t. 70, 1972 (7), p. 443-453.

- DELFGAAUW, B., Heidegger en Sartre, dans Tidjschrift voor Filosophie, 1948 (1 et 2), p. 288-336 et 403-466.

Phénoménologie de Heidegger, dans Les Etudes philosophiques, 1954 (9), p. 50-56.

- DERRIDA, J., Ousia et Grammê. Note sur une note de Sein und Zeit, dans L'endurance de la pensée, Paris, Plon, 1968, p. 219-266.

De la grammatologie, Paris, éditions de Minuit, 1967.

La différance, dans Théories d'ensemble, Paris, Le Seuil, "Tel quel", 1968.

Marges de la philosophie, Paris, éditions de Minuit, 1972, p. 31-78.

- DEUTSCH, E., Commentary on J.L. Mehta's "Heidegger and the comparison of Indian and Western philosophy", dans Philosophy East and West, t. 20, 1970 (3), p. 319-321.

- DIEGUEZ, M. DE, Heidegger et la postérité de Nietzsche, dans Critique, n° 182-184, 1962, p. 744-757.

Contestation philosophique I. A propos de "Qu'est-ce qu'une chose ?", dans La Nouvelle Revue Française, n° 237, 1972, p. 69-78.

- DIENELT, K., Sokrates und die Existenzphilosophie, dans Wissenschaft und Weltbild, n° 9, 1956, p. 131-154.

- DONDEYNE, A., La différence ontologique chez Martin Heidegger, dans Revue philosophique de Louvain, t. 56, 1958, p. 35-62 et 251-293.

- DOZ, A., L'ontologie fondamentale et le problème de la culpabilité, dans Revue de métaphysique et de morale, 1956 (2), p. 166-194.

- DUCOIN, G., A propos de la vérité-Aletheia, dans Analecta Gregoriana, 1954, p. 31-34.

- DUFRENNE, M., Mentalité primitive et Heidegger, dans Les Etudes philosophiques, 1954 (9), p. 284-306.

- DUSORT, E., L'artiste dépassé par l'art, dans Revue philosophique, t. 147, 1957, p. 41-46.

- EARLE, W., Wahl on Heidegger on being, dans The Philosophical Review, t. 67, 1958, p. 85-90.

- ERIKSON, S.A., Martin Heidegger, dans The Review of Metaphysics, t. 19, 1966 (3), p. 462-492.

- FABRO, C., Ontologia dell'arte nell'ultimo Heidegger, dans Giornale critico della philosophia italiana, t. 31, 1952, p. 344-361.

Arte e poesia nell'ultimo Heidegger, dans Estetica. Atti del VII convegno di studi filosofici cristiani tra professori universitari, 1952, p. 434-441.

Il problemadi Dio nel pensiero di Heidegger, dans Analecta Gregoriana, t. 67, 1953, p. 17-61.

Actualité et originalité de l'esse thomiste, dans Revue thomiste, t. 56, 1956, p. 240-270 et p. 480-507.

L'esse tomistico et la ripresa della metafisica, dans Angelicum, t. XLIV, 1967 (3), p. 281-314.

- FAGONE, V., Unité ou discontinuité dans la pensée de Martin Heidegger ?, dans Sciences ecclésiastiques, 1956 (8), p. 317-333.

- FAVINO, M., L'umanita dell'uomo in Heidegger, dans Aut, Aut, n° 40, 1957, p. 331-344.

La cosa come vicinanza pensata in Heidegger, dans Aut, Aut, n° 41, 1957, p. 405-414.

- FAYE, M., Heidegger et la Révolution, dans Médiations 1961 (3), p. 151-159.

Attaques nazies contre Heidegger, dans Médiations, 1962 (5), p. 137-154.

- FEDIER, M., 3 attaques contre Heidegger, dans Critique, novembre 1966, p. 883-904.

- FERRARI, O., El ser en la fenomenologia de Husserl y de Heidegger, dans Philosophia, n° 35, 1969, p. 65-110.

- FINK , E., Philosophie als Ueberwindung der "Naïvität". Bruchstücke einer Vorlesung zum Begriff der ontologischen Differenz bei Heidegger, dans Lexis I, 1948, p. 107-127.

- FLÜE, B. VON, Heideggers Erfahrung von Sein und die Fragwürdigkeit einer "bonum" - Dimension, dans Freiburger Zeitschrift für Theologie und Philosophie, t. 19, 1972 (2), p. 3-95.

- FONTAINE, L., - DE VISSCHER, En parlant du langage, dans Revue philosophique de Louvain, t. 70, 1972 (7), p. 453-465.

- FRIEDMANN, G., Heidegger et la crise contemporaine de l'idée de progrès, dans Cahiers internationaux de Sociologie, n° 16, 1954, p. 118-125.

- FUMET, S., Heidegger et le mystique, dans Table ronde, mars 1963, p. 82 sq.

- GABRIEL, L., Sein und Geschichte. M. Heideggers geschichtsphilosophischer Denkversuch, dans Wissenschaft und Weltbild, 1956, p. 25-32.

- GANDILLAC, M. DE, Entretien avec Heidegger, dans Les Temps Modernes, t. IV, 1946 (1), p. 713-716.

- GOMEZ NOGALES, S., La abstraccion del ser y el Existentialismo, dans Analecta Gregoriana, t. 67, 1954, p. 91-123.

- GRANAKI, M., De Husserl à Heidegger, dans Critique, t. 10, n° 86, 1954, p. 676-688.

- GRAY, J.G., Splendor of the simple, dans Philosophy East and West, t. 20, 1970 (3), p. 227-240.

- GRUPPA, R.K., What is Heidegger's notion of time ?, dans Revue internationale de philosophie, t. 14, 1960, p. 163-193.

- GUILEAD, R., Heidegger et l'échec, dans Les Hommes devant l'échec, Paris, P.U.F., publié sous la direction de Jean Lacroix, 1968, p. 165-175.

- GUITTON, J., Claudel et Heidegger, dans Le Clair obscur, Paris, Aubier-Montaigne, 1964, p. 83-132.

- GUZZONI, A., Recenti Sviluppi del pensiero di Heidegger, dans Pensiero, 1957 (2), p. 74-91.

- HALL, R.L., Heidegger and the space of art, dans Journal of existential Psychiatry, 1967-1968 (8), p. 91-108.

- HAYES, D.G., Nietzsche's eternal recurrence : a prelude to Heidegger, dans Journal of existential Psychiatry, 1965-1966 (6), p. 189-196.

- HEINEMANN, F., Was ist lebendig und was ist tot in der Existenzphilosophie ?, dans Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd. V, 1950, p. 3-4.

- HEINRICH, D., Ueber die Einheit der Subjektivität, dans Philosophische Rundschau, 1955 (3), p. 28-69.

- HINNERS, R.C., Being and God in Heidegger's philosophy, dans Proceedings of the american catholic Philosophy Association, t. 31, 1957, p. 157-162.

- HIRSCH, E.F., Martin Heidegger and the East, dans Philosophy East and West, t. 20, 1970 (3), p. 247-264.

- HOMMES, J., Das Anliegen der Existenzialphilosophie, dans Philosophisches Jahrbuch, Bd. 60, 1950, p. 175-199.

- HOYOS VASQUEZ, J., Un nuevo punto de partida del filosofar. Anotaciones sobre la manera como filosofa Heidegger, dans Ecclesiastica Xaveriana, t. 15, 1965, p. 29-36.

- HYPPOLITE, J., Un texte de Heidegger. Notes en manière d'introduction, dans Mercure de France, n° 317, 1953, p. 385-391.

Ontologie et phénoménologie chez M. Heidegger, dans Etudes philosophiques, 1954 (9), p. 307-314.

- IJSSLING, S., Het zijn en de zijnden. Een studie over de ontologische Differenz bij Martin Heidegger, dans Tidjschrift voor Filosophie, 1966, p. 3-52.

Van en over Heidegger II. Kronick van de Heidegger-literatuur 1965-1970, dans Tidjschrift voor Filosophie, 1970, p. 721-739.

- JOLIVET, R., Le problème métaphysique dans la philosophie de Heidegger, dans Actes du XIème Congrès international de philosophie, Bruxelles 20-26 août 1953, Vol. 3, p. 44-46.

- JOOS, E., Langage et mythe ou temps à trois dimensions chez Heidegger, dans Dialogue, t. X, 1971 (1), p. 47-59.

- KAUFMANN, P., Concerning Kraft's "Philosophy of Existence", dans Philosophy and Phenomenological Research, Buffalo, vol. 1, 1941.

- KLENK, J.F., Das Sein und die Dichter, zu Heideggers Hölderlins Auslesung, dans Stimmen der Zeit, n° 148, 1951, p. 419-428.

- KLOSSOWSKI, P., Rainer Maria Rilke et les élégies de Duino, dans Critique, 1946 (5), p. 404-418.

- KORN, E.R., Le sacré dans l'oeuvre de Martin Heidegger, dans Nova Vetera, t. 45, 1970 (1), p. 36-57.

La question de l'être chez Heidegger, dans Revue thomiste, 1971, p. 33-58.

- KOYRE, A., Die Gotteslehre Jacob Boehmes, übertragen von H. Conrad Martius, dans Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Festschrift E. Husserl, Ergänzungsband, Halle, Niemeyer, 1929.

L'évolution philosophique de Heidegger, dans Critique, 1946 (1-2), p. 73-82 et p. 161-183.

Vom Wesen der Wahrheit, dans Fontaine, 1946, p. 842-844.

- KROUG, W., Das Sein zum Tode bei Heidegger und die Probleme des Könnens und der Liebe, dans Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd. VII, 1953, p. 392-415.

- KRUEGER, G., Martin Heidegger und der Humanismus, dans Studia philosophica, vol. IX, 1949, p. 93-129.

- LANDGREBE, L., Husserl, Heidegger, Sartre, 3 aspects de la phénoménologie, dans Revue de métaphysique et de morale, t. 69, 1964 (4), p. 365-380.

- LANGAN, T.D., Transcendance in the Philosophy of Heidegger, dans New Scholastik, n° 32, 1938, p. 45-60.

- LANGLOIS, J., Heidegger, Max Müller et le thomisme, dans Sciences ecclésiastiques, 1957 (9), p. 27-48.

- LAURENS, W., Rilke in the light of Heidegger, dans Laval théologique et philosophique, 1962 (2), p. 165-172.

- LEHMANN, K., Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger, dans Philosophisches Jahrbuch, 1966, p. 126-153.

- LEIST, F., Der Feldweg. Eine Einführung in die Philosophie Martin Heideggers, dans Erziehung und Beruf, Darmstadt, 1954 (5), p. 277-282.

Transcendenz, transcendent und transcendental, dans Philosophisches Jahrbuch, Jahrgang 67, 1957, p. 294-308.

- LEVINAS, E., Martin Heidegger et l'ontologie, dans Revue philosophique, t. 113, 1952 (1), p. 395-431.

- LOEWITH, K., Implications politiques de la philosophie de l'existence, dans Les Temps Modernes, 2ème année, 1946 (14), p. 343-360.

Heideggers "Kehre", dans Die Neue Rundschau, 1951 (4), p. 68-79.

Philosophische Weltgeschichte, dans Merkur, 1970 (9), t. 24, p. 820-836.

- LOHMANN, J., Martin Heideggers "ontologische Differenz" und die Sprache, dans Lexis I, 1948, p. 49-106.

- LOTZ, J.B., Vom Wesen der Wahrheit. Was ist Metaphysik ? Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung. Platonslehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den "Humanismus", dans Scholastik, 1949 (20-24), p. 92-96.

Holzwege, dans Scholastik, 1952 (27), p. 248-251.

Von der Geschichtlichkeit der Wahrheit, dans Scholastik 1952 (27), p. 387-395.

Ontisch-ontologisch als Grundspannung des Philosophierens besonders heute, dans Actes du XIème Congrès international de philosophie, Bruxelles, 20-26 août 1953, vol. 3, p. 57-63.

Heidegger et l'être, dans Archives de philosophie, t. 19, 1956 (2), p. 3-23.

Zum Wesen der Existenzphilosophie, dans Scholastik, 1960 (25), p. 161-183.

- MACHELLA, V., Il problema del cominciamento e la diagnosi nichilistica, dans Rivista rosminiana di Filosofia e di Cultura, t. 4, 1970 (3), p. 176-186.

- MANNO, A.G., Sull'Essere Heideggeriano, dans Teoresi, anno XXV, n° 1-2, p. 109-128.

- MARCKS, S., La philosophie dans l'oeuvre de K. Jaspers et de M. Heidegger, dans Revue philosophique, t. 121, 1936 (1), p. 197-219.

- MARQUET, F., La raison en son fond, dans Critique, 1963 (1), p. 239-247.

- MARTINEZ, J.R., El concepto de la metafisica en Martin Heidegger, dans Revista de Filosofia, Madrid, ano XX, n° 78-79, 1961.

- MARX, W., Heidegger's new conception of philosophy. The second Phase..., dans Social Research, 1955 (22), p. 451-474.

- MAYER, A., Martin Heideggers Beitrag zur Pädagogik, dans Zeitschrift für Pädagogik, 1960 (6), p. 142 sq.

- MAZZANTINI, C., Martino Heidegger. Linee fondamentali della sua filosofia, dans Revista di filosofia neoscolastica, 1935, p. 14-30.

Il significato della "realta" nella filosofia di Martino Heidegger, ibid., p. 41-49.

Osservazioni critiche sulla sua dottrina dal punto di vista della filosofia neoscolastica, idid., p. 268-283.

- MC CORMIK, P., SHAPER, E., HEATON, J.M., Symposium on Saying and Showing in Heidegger and Wittgenstein, dans The Journal of the British Society for Phenomenology, t. 3, 1972 (1), p. 27-45.

- MEHTA, J.L., Heidegger and the comparison of Indian and Western philosophy, dans Philosophy East and West, t. 20, 1970 (3), p. 303-318.

- MINDER, R., FAYE, J.P., et PATRI, A., A propos de Heidegger, dans Critique, 1967, p. 284-297.

Hebel et Heidegger. Lumières et obscurantisme, dans Sciences économiques et sociales, 1963 (4), p. 318-328.

- MITCHELL, D.W., Commentary on Elisabeth Feist Hirsch's "Martin Heidegger and the East", dans Philosophy East and West, t. 20, 1970 (3), p. 265-270.

- MONTERO-MOLINER, F., Relativismo transcendental de Heidegger, dans Revista di Filosofia, t. XV, 1956, p. 43-52.

- MORCHEN, H., Die Einbildungskraft bei Kant, dans Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, t. XI, 1930, p. 311 sq.

- MOREAU, J., L'Etre et la pensée, dans Etudes philosophiques, 1960, p. 175-183.

- MUELLER, G., Martin Heidegger und die Geschichte, dans Evangelische Theologie, n° 13, 1963, p. 319-339.

- MUELLER, M., Martin Heidegger : Der Ursprung des Kunstwerkes, dans Dichtung und Volkstum, n° 38, 1937, p. 125-128.

Besprechung zu "Einführung in die Metaphysik", dans Universitas, t. IX, n° 3, p. 301-304 et n° 4, p. 409-413.

- MUNIER, R., Visite à Heidegger, dans Cahiers du Sud, t. XXXV, n° 312, p. 292-296.

- NABER, A., Wahrheit und Seinsdenken bei Heidegger, dans Analecta Gregoriana, t. 67, 1964, p. 45-49.

- NARBONNE, J., Peut-on parler de l'Etre ?, dans Critique, t. 12, 1956, n° 113, p. 862-75.

- NINK, K., Grundbeggriffe der Philosophie Martin Heideggers, dans Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft, Köln, 1932, p. 129-158.

- NOACK, H., Gespräch mit Heidegger, dans Anstösse, t. 1, 1954, p. 30 sq.

- NOTA, J., Phänomenologie als Methode, dans Tidjschrift voor Filosophie, 1941, p. 201-240.

- OBERTI, E., Lineamenti di un'estitica Heidegger in un saggio su Rilke, dans Revista di filosofia neoscolastica, n° 46, 1956, p. 556-569.

- OEHLER, K., Geschichtlichkeit der Philosophie, dans Zeitschrift für philosophische Forschung, t. IX, 1957 (4), p. 504-526.

- PAREYSON, L., Nota sulla philosophia dell'existenza, dans Giornale critica della filosofia italiana, Firenze, 1938, p. 407-438.

- PAUMEN, J., Heidegger et le thème nietzschéen de la mort de Dieu, dans Revue internationale de philosophie, t. 14, n° 52, p. 238-262.

- PETRUCELLIS, N., Arte e verità nell'ultimo libro di Heidegger (Holzwege), dans Rassegna di scienze filosofische, Roma, 1950 (3), p. 92-106.

- PFEIFFER, J., Zu Heideggers Deutung der Dichtung, dans Der Deutschunterricht, 1952, fasc. 2, p. 57-68.

- PICARD, O.F.M., La posizione della filosofia di M. Heidegger di fronte al problema metafisico, dans Analecta Gregoriana, t. 67, 1954, p. 3-17.

- PÖGGELER, O., Sein als Ereignis, dans Zeitschrift für philosophische Forschung, 1959, p. 537-632.

- PRZYWARA, R.P., Husserl et Heidegger, dans Les Etudes philosophiques, 1961 (1), p. 55-62.

- PUGLIESE, O., Auseinandersetzung mit der Vermittlungsproblematik in einer "nichtwissenschaftlichen Philosophie", dans Philosophisches Jahrbuch, t. 77, 1970 (1), p. 214-222.

- RAHNER, H., Introduction au concept de philosophie existentielle chez Heidegger, dans Recherches de sciences religieuses, 1940, p. 152-171.

- REGINA, U., Il senso dell'occidente in Heidegger e la salvezza della verità, dans Rivista di Filosofia Neo-scolastica, t. LXIII, 1971 (5-6), p. 605-622.

- RENAUDIERE DE PAULIS, D., Nota critica sobre el sentide de la naturaleza en Martin Heidegger, dans Sapienta, n° 12, 1957, p. 129-132.

- RICHARDSON, W.J., Heidegger and the Problem of thougt, dans Revue philosophique de Louvain, t. 60, 1962, p. 58-78.

Heidegger and Plato, dans Heythrop Journal, 1963 (4).

- RICHEY, W.C., On the international ambiguity of Heidegger's metaphysics, dans The Journal of Philosophy, t. LV, n° 26, 1958.

- RIETZLER, K., Das Nichts und das Andere, das Sein und das Seiende, dans Varia Variorum, Festgabe für K. Reinhardt, Münster-Köln, 1952.

- RINTELEN, F. VON, The existentialism of Martin Heidegger, dans The Personnalist, n° 38, 1957, p. 238-247 et 366-382.

- ROLLIN, B.E., Heidegger's Philosophy and History in Being and Time, dans The Modern Schoolman, t. 49, 1972 (2), p. 97-112.

- ROMBACH, K., Der Stand der Philosophie, dans Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft, 65. Jahrgang, 1957, p. 309-341.

- ROSEN, S., Heideggers Interpretation of Plato, dans Journal of existential Psychiatry, 1966-1967, (7), p. 477-504.

- ROSSI, P., Martin Heidegger e l'analisi esistenziali della storicita, dans Revista di Filosofia, Torino, t. XLIX, 1958, (4).

- RUEFNER, V., Innere Zusammenhänge in den Denkmotiven bei Thomas von Aquin, Kant, Hegel und Heidegger, dans Kantstudien, 1966 (1-3), p. 90-99.

- SALLIS, J.B., La différence ontologique et l'unité de la pensée de Heidegger, dans Revue philosophique de Louvain, t. 65, 1967, p. 192-206.

- SAVIOZ, R., Conférence d'Heidegger à Lausanne, dans Revue de théologie et de philosophie, 1951 (1), p. 297-300.

- SCHERER, G., Der Begriff des Seins bei Martin Heidegger, dans Die Kirche in der Welt, 1953 (6), p. 21-26.

- SCHILLING, K., Holzwege, dans Archiv für Rechts- und Sozial- Philosophie, n° 38, 1950, p. 406-411.

- SCHNEIDER, H.W., Humanism and ontology, dans Actes du XIème Congrès international de philosophie, Bruxelles 20-26 août 1953, vol. 3, p. 47-51.

- SCHRAG, C.O., Phenomenology, Ontology and History in the Philosophy of Heidegger, dans Revue internationale de philosophie, 1958 (2), p. 117-133.

Heidegger on repetition and historical understanding, dans Philosophy East and West, t. 20, 1970 (3), p. 287-296.

- SCHULZ, W., Ueber den philosophiegeschichtlichen Ort M. Heideggers, dans Philosophische Rundschau, 1953-1954 (1), p. 65-93 et p. 211-232.

- SCHWEPPENHAEUSER, H., Studien über die heideggersche Sprachtheorie, dans Archiv für Philosophie, 1957 (7), p. 279-324.

- SEYPPEL, J.H., A Criticism of Heidegger's Time Concept with Reference to Bergson's Durée, dans Revue internationale de philosophie, t. X, 1956, p. 503-508.

- SIMANSKI, S., Martin Heidegger and Existenzialism, dans The Listener, 1948, p. 173-176.

- SITTER, B., Zur Möglichkeit dezisionistischer Auslegung von Heideggers ersten Schriften, dans Zeitschrift für philosophische Forschung, t. 24, 1970 (4), p. 516-535.

- SMITH, C., Heidegger's critique of absolute knowledge, dans New School, t. XLV, 1971, p. 56-86.

- SOUKUP, L., Sein oder Seiendes. Eine metaphysische Skisse über die Vorentscheidung zu jeder Ontologie. Zu Werken von Martin Heidegger und Caspar Nink, dans Gloria Dei, Graz, 1954 (9), p. 120-122.

- STOMPS, M., De philosophie van Martin Heidegger, dans Algemeen nederlandsch tidjschrift voor wijsbegeerte en psychologie, Assen, 1939, p. 267-280.

- STRASSER, S., The concept of dread in the philosophy of Heidegger, dans The Modern Schoolman, n° 35, 1957-1958, p. 1-20.

- STROLS, W., Heidegger und die Frage nach dem Wesen der Technik, dans Orientierung, n° 21, 1957, p. 16-20.

- STRUWE, W., Die neuzeitliche Philosophie als Metaphysik der Subjektivität. Interpretationen zu Kierkegaard und Nietzsche, dans Symposium I, 1949, p. 207-235.

- SYMPOSIUM : Martin Heidegger, dans The Journal of Philosophy, New-York, vol. LX, n° 22, 1963.

- TAMINIAUX, J., Finitude et Absolu. Remarques sur Hegel et Heidegger, interprètes de Kant, dans Revue philosophique de Louvain, 1971, t. 69, p. 190-215.

- TAPITSCH, E., Soziologie des Existentialismus, dans Merkur, t. VII, 1953 (6), p. 501-518.

- THENEVAZ, P., Qu'est-ce que la phénoménologie ?, dans Revue de théologie et de philosophie, 1952, n° 1, p. 9-30 ; n° 2, p. 126-140 ; n° 3, p. 294-316.

Le dépassement de la métaphysique, dans Revue internationale de philosophie, 1954 (8), p. 189-217.

- THIELEMANS, H., Existence tragique. La Métaphysique du nazisme, dans Nouvelle Revue théologique, 1936, p. 561-579.

- TODISCO, O., Metafisica esistenziale e conscienza critica in M. Heidegger, dans Miscellanca francescana, t. 70, 1970 (1-3), p. 214-240.

- TREPANIER, E., Phénoménologie et ontologie : Husserl et Heidegger, dans Laval Théologique philosophique, t. XXVIII, 1972 (3), p. 249-265.

- TSUJIMUNA, K., Martin Heideggers Denken und die Japanische Philosophie, dans Ansprachen zum 80. Geburtstag am 26. September 1969 in Messkirch, Stadt Messkirch, 1969.

- TURNBULL, R.G., Heidegger on the nature of truth, dans The Journal of Philosophy, n° 54, 1957, p. 559-565.

- UNA JUAREZ, A., La création heideggérienne, dans Ciud Dios, 1968 (181), p. 262-291.

- URANGA, E., Heidegger, Kant y Santo Thomas. En torno à la theoria de la verdad, dans Filosofia y Letras, Mexico, n° 54-56, 1954, p. 86-106.

- VAL DE DIOS, J., Sobre el ser y la verdad en Heidegger, dans Anales de la Universidad de Chile, n° 102, 1956, p. 63-70.

- VATTIMO, G., Chi è il Nietzsche di Heidegger, dans Filosofia, Torino, anno XIV, fasc. I, 1963.

La reflessione sull'arte nel pensiero di Heidegger, dans Rivista di Estetica, Torino, Padova, anno VIII, fasc. 3, 1963.

Fondazione dell'ontologia in "Sein und Zeit", dans Filosofia, Torino, anno XIV, fasc. 4, 1963.

- VIRASORO, M., Existencia y mundo, dans Actes du XIème Congrès international de philosophie, vol. III, 20-26 août 1953, Bruxelles, p. 130-136.

- VIRCILLO, D., Il problema della metafisica in Heidegger, dans Sapienza, 1970 (4), t. 23, p. 377-401.

VISSCHER, L.F. DE, La pensée du langage chez Heidegger, dans Revue philosophique de Louvain, t. 64, 1966, p. 224-262.

- VOS, A. DE, La théorie heideggérienne de la vérité. Confrontation avec la doctrine traditionnelle, dans Analecta Gregoriana, n° 67, 1954, p. 35-43.

- WAELHENS, A. DE, Heidegger et J.P. Sartre, dans Deucalion, 1946 (1), p. 15-37.

La philosophie de Heidegger et le nazisme, dans Critique, n° 22, 1947, p. 114-127.

Phénoménologie et métaphysique, dans Revue philosophique de Louvain, t. 47, 1949, p. 336-376.

Les philosophes célèbres, Paris, Mazenod, 1956, p. 336-343.

Heidegger, dans Encyclopaedia Universalis, vol. 8.

- WAELHENS, A. DE, et BIEMEL, W., Heideggers Schrift "Vom Wesen der Wahrheit", dans Symposion, Freiburg/in/Br., München, 1952 (3), p. 471-508.

Heidegger et le problème de la métaphysique, dans Revue philosophique de Louvain, t. 52, 1954, p. 110-119.

Identité et Différence : Heidegger et Hegel, dans Revue internationale de philosophie, t. 14, n° 52, 1960, p. 221-237.

- WAELHENS, A. DE, et BIEMEL, W., Nature humaine et compréhension de l'être, dans Revue philosophique de Louvain, t. 59, 1961, p. 672-682.

- WAHL, J., Introduction à la métaphysique d'Heidegger, dans Revue de métaphysique et de morale, t. 61, 1956 (2), p. 113-130.

Sur des écrits récents d'Heidegger et de Fink , dans Revue de métaphysique et de morale, 1958 (4), p. 474-488.

Heidegger et la Tradition, dans Revue de métaphysique et de morale, 1963 (2).

- WEIL, E., Le cas Heidegger, dans Critique, n° 22, 1947, p. 128-138.

- WEISSCHNEDEL, W., Holzwege, dans Philosophischer Literaturanzeiger, 1950 (2), p. 49-56.

- WELTE, B., Remarques sur l'ontologie d'Heidegger, dans Revue des sciences philosophiques et théologiques, n° 31, 1947, p. 379-393.

La question de Dieu dans la pensée d'Heidegger, dans Les Etudes philosophiques, 1964, p. 69-84.

La métaphysique de St Thomas d'Aquin et la pensée de l'Histoire de l'être chez Heidegger, dans Revue des sciences philosophiques et théologiques, t. 50, 1966 (4), p. 601-614.

- WERKMEISTER, W.H., An introduccion to Heidegger's Existential Philosophie, dans Philosophy and Phenomenological Research, Buffalo, vol. II, 1941.

Heidegger and the Poets, dans The Personnalist, t. 52, 1971 (1), p. 5-22.

- WHITE, D.A., Revealment : a meeting of extremes in aesthetics, dans Journal of Aesthetics and Art Criticism, t. 28, 1970 (4), p. 515-520.

- WICH, J.V., Heidegger et Nietzsche. Le problème de la métaphysique, dans Revue philosophique de Louvain, t. 66, 1968, p. 435-486.

- WILD, J., An Englisch Version of Martin Heidegger's "Being and Time", dans The Review of Metaphysics, vol. XVI, n° 2, 1962.

The philosophy of Martin Heidegger, dans The Journal of Philosophy, vol. LX, n° 22, 1963.

- WIPLINGER, F., Heidegger : integriert, dans Wort und Wahrheit, t. 25, 1970 (2), p. 160-163.

- WISSER, R., La voix qui pense et sa pensée. Martin Heidegger, dans Etudes philosophiques, 1958 (4),

Humanismus und Wissenschaft in der Sicht Martin Heideggers, dans Integritas, Tübingen, 1966, p. 141-159.

Der zu sich kommende Mensch und das Sein, dans Menschliche Existenz und moderne Welt, Berlin, hrsg. R. Schwarz, Bd. II, 1967, p. 245-295.

- WISSER, R., Martin Heidegger : Der Mensch als Da des Seins, dans Menschliche Existenz und moderne Welt, op. cit., p. 274-295.

Das Fragen als Weg des Denkens, dans Verantwortung im Wandel der Zeit, Mainz, 1967, p. 273-323.

- WUCHERER-HULDENFELD, K., Zu M. Heideggers Analytik der Alltäglichkeit, dans Wissenschaft und Weltbild, 1954 (7), p. 448-464.

- ZELTER, H., Holzwege, dans Philosophisches Jahrbuch, n° 60, 1950, p. 346-347.

§ §

§

III. TRAVAUX ECLAIRANT LE RAPPORT DE LA PENSEE DE HEIDEGGER A LA THEOLOGIE.

A) ETUDES ANALYTIQUES.

- ALEU, J., El concepto de fe christiana en Heidegger, dans Espiritu, 1957 (6), p. 142-149.

- ANDERSEN, W., Der Existenzbegriff und das existentielle Denken in der neueren Philosophie und Theologie, Gütersloh, Bertelsmann, 1940.

- BALTHAZAR, H. URS VON, Heideggers Philosophie vom Standpunkt des Katholizismus, dans Stimmen der Zeit, Bd. 1/37, 1939, p. 1-8.

- BISER, E., Die Anwesenheit des Heils, dans Tübinger Theologische Quartalschrift, 1968 (2).

- BOLLNOW, O.F., Das Begriff des Heilens, dans Situation I, 1959, p. 15-25.

- BROWN, J., Kierkegaard, Heidegger, Buber and Barth. Subject and object in modern theology, New-York, Collier, 1962.

- BRUNNER, E., Theologie und Ontologie oder die Theologie am Scheidewege, dans Zeitschrift für die Theologie und die Kirche, 1931, p. 111-122.

- CENACCHI, G., Pensare heideggeriano e problematica teologica, dans Aquinas, t. 14, 1971 (3), p. 645-653.

- CERIOTTO, C.L., La pregunta por Dios en el pensar de Heidegger, dans Philosophia, n° 35, 1971, p. 5-15.

- COLETTE, J., Kierkegaard, Heidegger, Bultmann, dans Revue des sciences philosophiques et théologiques, octobre 1965, p. 597 sq.

- COLLINS, J., God in modern Philosophy, London, Routledge & K. Paul, 1960.

- CORETH, E., Auf der Spur der entflohenen Götter ? M. Heidegger und die Gottesfrage, dans Wort und Wahrheit, Wien, 1954.

- CORVEZ, M., La place de Dieu dans l'ontologie de Martin Heidegger, dans Revue thomiste, 1955, t. 55.

- DANNER, H., Das Göttliche und der Gott bei Heidegger, Meisenheim am Glan, Verlag A. Hain, 1971.

- DEELY, J.N., The Tradition via Heidegger, Te Hague, M. Nijhoff, 1971.

- DELFAAUW, B., De religieuze vraag als Kernpunkt van het denken van Martin Heidegger, dans Tidjschrift voor Filosofie, t. 16, 1954 (1), p. 85-102.

- DERISI, O.N., El ultimo Heidegger, Buenos-Aires, Eudeba, "Ensayos", 1968.

- DOYLE, J.P., Heidegger and Scholastic Metaphysics, dans The Modern Schoolman, t. 49, 1972 (3), p. 201-220.

- FIORITO, M.A., Heidegger en dialogo con la filosofia cristiana, dans Cienca y Fe, t. 13, 1957 (1), p. 41-53.

- GUIBAL, F., Martin Heidegger et l'attente du "Dieu divin", dans Etudes, avril 1971, p. 594-623 et mai 1971, p. 753-774.

- HARRIES, K., Heidegger's Conception of the Holy, dans The Personnalist, t. 47, 1966.

- Heidegger und die Theologie. Beginn und Fortgang der Diskussion, dans Theologische Bücherei, München, Chr. Kaiser Verlag, 1967.

- HEIM, K., Ontologie und Theologie, dans Zeitschrift für Theologie und Kirche, 1934, p. 325 sq.

- HEIMK, K., Der evangelische Glaube und das Denken der Gegenwart, Berlin, Furche Verlag, 1934.

- HINNERS, R.C., LAUER, Q., Being and God in Heidegger's Philosophy, dans Proceedings of the American Catholic Philosophical Association, Washington, t. 31, 1957.

- HOSSFELD, P., Das Sein in Heideggers späteren Schriften, dans Theologie und Glaube, t. 54, 1964.

- ITTEL, G.W., Der Einfluss der Philosophie Martin Heideggers auf die Theologie Rudolf Bultmanns, dans Kerygma und Dogma, 1956 (2), p. 90-108.

- JONAS, H., Heidegger und die Theologie, dans Evangelische Theologie, t. 24, 1964, p. 621-624.

Heidegger and Theology, dans Review of Metaphysics, 1964-1965, t. 18.

- KORN, E.R., Aux origines de la pensée moderne : le drame luthérien, dans Revue thomiste, t. 71, 1971 (2-3), p. 329-348.

- KUHLMANN, G., Die Theologie am Scheidewege, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1935.

- LEHMANN, K., Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger, dans Philosophisches Jahrbuch, München, t. 74, 1966-1967.

- LOEGSTRUP, K.E., Kierkegaards und Heideggers Existenzanalyse und ihr Verhältnis zur Verkündigung, Berlin, E. Bläschker, 1950.

- LOEWITH, K., Grundzüge der Entwickelung der Phänomenologie und ihr Verhältnis zur protestantischen Theologie, dans Theologische Rundschau, 1930, p. 26 sq.

- LUIJPEN, W., Heidegger and the "Affirmation" of God, dans Doktor Communis, 1965, vol. XVIII.

- MACQUARRIE, J., An existentialist theology. A comparison of Heidegger and Bultmann, London, S.C.M.P., 1955.

  Martin Heidegger, London, Lutterworth, 1960.

- MANIGNE, J.P., Pour une Poétique de la foi. Essai sur le mystère symbolique, Paris, Le Cerf, "Cogitatio fidei", 1969.

- MARCEL, G., Der Mensch vor dem totgesagten Gott. Nihilismus oder "Vieillissement", dans Sinn und Sein, hrsg. R. Wisser, Tübingen, 1960.

- MARTELET, G., Pour une définition de la Théologie à travers trois textes de Martin Heidegger, dans Foi et Vie, Hommage à Jean Bosc, avril-septembre 1971, p. 196-215.

- MARTINEZ GOMEZ, L., De nuevo Tomas-Heidegger, dans Arbor, t. 54, 1963, p. 92-93.

- MOELLER, J., Existentialphilosophie und katholische Theologie, Baden-Baden, Verlag für Kunst und Wissenschaft, 1952.

- MOREL, G., Le sens de l'existence selon St Jean de la Croix, Paris, Aubier, t. II, 1960, p. 209-218.

- MUELLER, M., Zur Problematik eines "christlichen Menschenbildes", dans Krise der Kirche. Chance des Glaubens, Frankfurt/am/M., hrsg. K. Färber, 1968.

- MUELLER-SCHWEFE, H.R., Existenzphilosophie. Das Verständnis von Existenz in Philosophie und christlichem Glauben. Eine Begegnung, Zürich, Vandenhoeck & Ruprecht, 1961.

- NOLLER, G., Sein und Existenz. Die Ueberwindung des Subjekt-Objekt-Schemas in der Philosophie Heideggers und in der Theologie der Entmythologisierung, München, Kaiser, 1962.

Heidegger und die Theologie, München, 1967.

- PALMAERS, M., Het heilige en het onheilige. Commentaar op Heidegger, dans Algemen Nederlands Tidjschrift voor Wijbegeerte en Psychologie, t. 63, 1971, p. 1-27.

- OTT, H., Denken und Sein. Der Weg M. Heideggers und der Weg der Theologie, Zollikon, Evangelischer Verlag, 1959.

- PENZO, G., Pensare heideggeriano e problematica teologica. Sviluppi della teologica radicale in Germania, Brescia, Queririana, 1970.

- Phänomenologische Ontologie und protestantische Theologie, dans Zeitschrift für Theologie und Kirche, 1930 (11), p. 365-399.

- PIRES, G., Deus e a teologica en Martin Heidegger, dans Revista Portuguesa de Filosofia, t. 26, 1970 (3-4), p. 237-284.

- PLACHTE, K., Seinsdenken und Gottesfrage (Heidegger und Tillich), dans Pastoralblätter, Stuttgart, 1964.

- PREUTER, R., Martin Heideggers Filosofi of Teologien, Kobenhaven, Gads Forlag, 1933.

- RABUT, O.A., Le problème de Dieu inscrit dans l'évolution, Paris, Le Cerf, 1962.

- REINER, H., Das Phänomen des Glaubens, Halle, Niemeyer, 1934.

- RESTREPO, P., Relacion entre filosofia y teologia en Martin Heidegger, dans Franciscanum, ano IX, 1967 (5), p. 38-51.

- RICHARDSON, W.J., Heidegger and Theology, dans Theological Studies, 1965 (26), p. 26-100.

- RICHARDSON, W.J., Heidegger and the quest of freedom, dans Theological Studies, 1967 (28), p. 286-307.

- RIOUX, B., L'être et la vérité chez Heidegger et St. Thomas d'Aquin, Montréal-Paris, P.U.F., 1963.

- ROBINSON, J.M., The Later Heidegger and theology, New-York - Evenestan - London, Harper and Row, 1963.

- ROESSINGH, R.H., M. Heidegger als godsdienstwijsgeer, Assen, Van Goreum, Hak & Prakke, 1956.

- RUBIO ANGULO, J.E., Filosofia y Teologia en Martin Heidegger, dans Publicacion Cuadrimestral de Investigacion e Information, Bogota, n° 12, 1971 (4), p. 587-591.

- SCANNONE, J.C., Dios en el pensiamento de Martin Heidegger, dans Stromata, 1969, t. 25, p. 63-77.

- SCHMAUS, M., Katholische Dogmatik, München, Hüber, Bd. I, 1939 et Bd. IV, 1953.

- SCHREY, H.H., Die Bedeutung der Philosophie Martin Heideggers für die Theologie, dans Martin Heideggers Einfluss auf die Wissenschaften, Bern, 1949.

- SCHULZ, W., Der Gott der neuzeitlichen Philosophie, Pfullingen, G. Neske, 1957.

- SIEWERTH, G., Martin Heidegger und die Frage nach Gott, dans Grundfragen der Philosophie im Horizont der Seinsdifferenz, Düsseldorf, 1963.

- STAMBAUGH, J., Commentary on Tateski Umehara's "Heidegger and Buddism", dans Philosophy East and West, t. 20, 1970 (3), p. 283-286.

- THEURE, H.J., Vom eigentlichen Verstehen. Eine Interpretation der hermeneutischen Fragestellung R. Bultmanns auf den Hintergrund der Existenzanalyse, dans Evangelische Theologie, n° 13, 1953-1954, p. 171-188.

- UMCHARA, T., Heidegger and Buddism, dans Philosophy East and West, t. 20, 1970 (3), p. 271-282.

- VOS, H. DE, Nietzsche et Heidegger, personnages en marge du christianisme, dans Eglise et théologie, 3ème année, 1952 (1).

- WELTE, B., Die Gottesfrage im Denken Martin Heideggers, dans Innerlichkeit und Erziehung, hrsg. F. Pöggeler, Freiburg, 1964.
Auf der Spur des Ewigen, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1965.

- WERNER, M., Der religiöse Gehalt der Existenzphilosophie, Bern, Leipzig, 1943.

- WILLIAMS, J.R., Heidegger and the Theologians, dans The Heythrop Journal-Oxford, t. 12, 1971 (3), p. 258-280.

- WITTKEMPER, K., Existenzialismus und moderne protestantische Theologie, dans Theologie und Glaube, Paderborn, 1938, p. 641-655.

- YANNARAS, C., De l'absence et de l'inconnaissance de Dieu d'après les écrits aéropagitiques et M. Heidegger, Paris, Le Cerf, "Théologie sans frontières", 1971.

- ZUIDERMA, S.U., La place de la théologie dans la pensée de M. Heidegger, dans Vox theologica, juillet 1955, p. 184-193.

B) HERMENEUTIQUE ET THEOLOGIE.

- BARTH, K., Die Theologie und die Kirche, München, C. Kaiser, 1928.

Evangelicum und Gesetz, Zollikon, Evangelischer Verlag, 2. Aufl., 1940.

Dogmatik im Grundriss, Evangelischer Verlag, Zollikon, 1947 ; trad. sous le titre Esquisse d'une dogmatique, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1950.

Humanismus, dans Theologische Studien, cahier 28, Zürich, Evangelischer Verlag, 1950.

R. Bultmann, Ein Versuch ihn zu verstehen, dans Theologische Studien, cahier 34, Zürich, 1952.

Hegel, dans Cahiers théologiques, 38, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1955.

Petit commentaire de l'Epître aux Romains, trad. Genève, Labor et Fides, 1956.

- BARTH, K., Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms, Zollikon, Evangelischer Verlag, 2. Aufl., 1958 ; trad. par J. Carrère sous le titre Fides quaerens intellectum. La preuve de l'existence de Dieu d'après Anselme de Cantorbéry, Neuchâtel, Paris, Delachaux et Niestlé, 1959.

Philosophie et Théologie, trad. par F. Ryser, Cahiers du Renouveau, XX, novembre 1960.

Einführung in die evangelische Theologie, Zürich, Evangelischer Verlag, 1962 ; trad. fr. par F. Rysser sous le titre Introduction à la théologie évangélique, Genève, Labor et Fides, 1962.
Dogmatique, trad. F. Ryser, Genève, Labor et Fides, 1963, sp. p. 47-61.

R. Bultmann. Briefwechsel 1922-1926, hrsg. von N. Jaspert, Zürich, Theol. Verlag, 1971.

- BULTMANN, R., Die Geschichtlichkeit des Daseins und der Glauben, dans Zeitschrift für Theologie und Kirche, Tübingen, 1930.

Theologie des Neuen Testaments, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1948.

Das Evangelium des Johannes, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 11ème édit., 1950.

Kerygma und Mythos, Hamburg, Evangelischer Verlag, I-II-III, 1951-1952-1954.

L'interprétation du Nouveau Testament, tr. fr. par O. Laffoucrière, Paris, Aubier, 1955.

- BULTMANN, R., Histoire et eschatologie, trad. par R. Brandt, Neuchâtel-Paris, Delachaux & Niestlé, "Bibliothèque théologique", 1959.

Connaître, trad. par H. Lucke, dans Dictionnaire biblique de G. Kittel, Genève, Labor et Fides, 1967.

Jésus, mythologie et démythologisation, trad. par F. Freyss, S. Durand Gasselin et C. Payot, préface de P. Ricoeur, Paris, Le Seuil, 1968.

Glauben und Verstehen, Tübingen, J.C.B. Mohr, 4 vol., 1952-1965 ; trad. par A. Malet sous les titres Foi et compréhension, eschatologie et démythologisation, Paris, Le Seuil, 1969, et Foi et compréhension, l'historicité de l'homme et de la Révélation, Paris, Le Seuil, 1970.

- Comprendre Bultmann, un dossier, par K. Barth, G. Cottier, O. Cullmann, L. Malevez, A. Voegtle, Paris, Le Seuil, 1970.

- DIEM, H., Gott und die Metaphysik, dans Theologische Studien, Heft 47, 1956.

- EBELING, G., Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1947.

Was heisst glauben ?, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1958.

Wort und Glaube, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1960.

Wort Gottes und Tradition, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1962.

- EBELING, G., Verantworten des Glaubens in Begegnung mit dem Denken M. Heideggers, dans Zeitschrift für katholische Theologie, 1961 (2), p. 119-124.

Theologie und Verkündigung. Ein Gespräch mit R. Bultmann, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1962.

Gott und Wort, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1966.

Verstehen und Verständigung in der Begegung der Konfessionen, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1967.

Frei ans Glauben, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1968.

Erwägungen zu einer evangelischer Fundamentaltheologie, dans Zeitschrift für Theologie und Kirche, 67. Jg., 1970 (4), p. 479-524.

Das Wesen des christlichen Glaubens, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1961 ; trad. par G. Jarczyk sous le titre L'essence de la foi chrétienne, Paris, Le Seuil, 1971.

Leitsätze zur Frage der Wissenschaftlichkeit der Theologie, dans Zeitschrift für Theologie und Kirche, Jg. 68, 1971 (4).

- Ermeneutica e tradizione. Scritti di E. Castelli, P. Ricoeur, A. de Waelhens, R. Boehm..., Padova, Cedam, 1963 (Archiviodi filosofia, 1963 (1-2).

- FEIL, E., Zur hermeneutischen Diskussion in Philosophie und Theologie, dans Herder Korrespondenz, 1972 (6), p. 294-301.

- FRANZ, H., Das Denken Heideggers und die Theologie, dans Zeitschrift für katholische Theologie, 1961 (2).

- FUCHS, E., Gesammelte Aufsätze, Tübingen, J.C.B. Mohr, 3 vol., 1959-1960, 1965.

Denken und Sein ?, dans Philosophische Rundschau, 1961.

Marburger Hermeneutik, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1968.

- GADAMER, H.G., Der Ursprung des Kunstwerkes von Martin Heidegger, Einführung, Stuttgart, Reclam, 1960.

Wahrheit und Methode, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1960.

Le problème de la conscience historique, Louvain-Paris, Nauwelaerts, P.U., 1963.

W. Pannenberg, Hermeneutik und Universalgeschichte, dans Zeitschrift für Theologie und Kirche, 1963, p. 90-121.

Kleine Schriften, Tübingen, J.C.B. Mohr, I-II, 1967 ; III, 1972.

Martin Heidegger und die Marburger Theologie, dans Heidegger, Köln-Berlin, hrsg. O. Pöggeler, 1969.

Die Frage Martin Heideggers - Beiträge zu einem Kolloquium mit Heidegger aus Anlass seines 80. Geburtstages von J. Beaufret..., vorgelegt von H.G. Gadamer, Heidelberg, C. Winter, 1969.

- GADAMER, H.G., Rhétorique, herméneutique et critique de l'idéologie. Commentaires métacritiques de Wahrheit und Methode, dans Archives de philosophie, t. 34, 1971 (2), p. 207-230.

Sur la possibilité d'une éthique philosophique, dans Archives de philosophie, 1971 (3), p. 393-408.

Die Begriffsgeschichte und die Sprache der Philosophen, West deutscher Verlag, 1971.

- GOGARTEN, F., Entmythologisierung und Kirche, Stuttgart, Vorwerk Verlag, 3ème édit., 1953.

Der Mensch zwischen Gott und Welt, Stuttgart, Vorwerk Verlag, 3ème édit., 1956.

Die Wirklichkeit des Glaubens, Stuttgart, Vorwerk Verlag, 1957.

Die Verkündigung Jesu Christi, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1965.

- Il Problema della demitizzazione, Roma, 1951.

- JASPERS, K., R. Bultmann. Die Frage der Entmythologisierung, München, Piper, 1954.

- JONG, J.M. DE, Kerygma. Een onderzoek naar de vooronderstellingen van de theologie van Rudolf Bultmann, Assen, Van Gorcum, Kak & Prakke, 1958.

- JUENGEL, E., Der Schritt Zurück. Eine Auseinandersetzung mit der Heidegger-Deutung Heimich Otts, dans Zeitschrift für katholische Theologie, 1961, 58, p. 104-122.

- JUENGEL, E., Quae supra nos, nihil ad nos. Eine Kurzformel der Lehre vom verborgenen Gott - im Anschluss an Luther interpretiert, dans Evangelische Theologie, mai-juin 1972 (2), p. 197-240.

- KNITTER, P., Zeugnisse einer Kritischen Freundschaft. Zum Briefwechsel zwischen Karl Barth und Rudolf Bultmann, dans Stimmen der Zeit, 1971, n° 10, p. 277-279.

- METZ, J.B., Christliche Anthropocentrik, Kösel Verlag, 1962.

- METZ, J.B. et VOYRINUMLER, H., Gott in Welt : Festgabe für Karl Rahner, Freiburg, 1964.

- NIEBUHR, P.R., Auferstehung und geschichtliches Denken, Gütersloh, 1960.

- OTT, H., Geschichte und Heilsgeschichte in der Theologie Rudolf Bultmanns, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1955.

Eschatologie. Versuch eines dogmatischen Grundrisses, Zollikon, Evangelischer Verlag, 1958.

Die Frage nach dem historischen Jesus und die Ontologie der Geschichte, Zürich, Evangelischer Verlag, 1960.

Dogmatik und Verkündigung. Ein Programm dogmatischer Arbeit, dargestellt im Anschluss an die Fragen 1 bis 11 des Heidelberger Katechismus, Evangelischer Verlag, 1961.

Mythe et foi, dans Actes du colloque..., Rome, 6 au 12 janvier 1966, Paris, Aubier-Montaigne, 1966.

- OTT, H., Wirklichkeit und Glaube, 1, Bd. : Zum theologischen Erbe Dietrich Bonhoeffers, 2. Bd. : Der persönnliche Gott, Göttingen und Zürich, Vandenhoeck & Ruprecht, 1967, 1969.

- PALMERS, R.E., Hermeneutics, Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer, Evanston, S. Northwestern, University Press, 1969.

- RAHNER, K., Dangers dans le catholicisme d'aujourd'hui, tr. fr., Paris, Bruges, Desclée de Brouwer, 1959.

Geist in Welt, München, Kosel, 1957 ; trad. fr. de R. Givord et H. Rochais sous le titre L'esprit dans le monde, Paris, Mame, 1968.

Hörer des Wortes, München, Kosel, neu bearb. J.B. Metz, 1963 ; trad. fr. de J. Hofbeck sous le titre L'homme à l'écoute du Verbe, Paris, Mame, 1968.

Ecrits théologiques, tr. fr., Paris, Desclée de Brouwer, 12 vol., 1959-1971.

Sendung und Gnade, Innsbruck, Wien, München, Tyrolia Verlag, 1959 ; tr. fr. sous le titre Mission et Grâce, Paris, Mame, 1962-1965, 3 vol.

- RAHNER, K., VORGRIMMLER, H., Kleines theologisches Wörterbuch, Freiburg/in/Br., Basel, Wien, Herder, 1962.

- RAHNER, K., Vom Glauben immitten der Welt, Freiburg, Basel, Wien, Herder, 1962.

- RAHNER, K., Eléments de théologie spirituelle, tr. fr., Paris, Desclée de Brouwer, 1964.

Est-il possible aujourd'hui de croire ?, tr. de Ch. Muller, Paris, Mame, 1966.

L'Eucharistie et les hommes d'aujourd'hui. Réflexions spirituelles et pastorales, Paris, Mame, 1966.

Le chrétien et la mort, Paris, Desclée de Brouwer, "Foi vivante", 1966.

Gegenwart des Christentums, Freiburg, Basel, Wien, Herder, 1966.

Science, évolution et pensée chrétienne. Théologie et science. Christologie et évolution, Paris, Desclée de Brouwer, 1967.

Eléments dogmatiques dans l'Eglise, trad. par H. Rochais, Paris, Desclée de Brouwer, "Quaestiones disputatae", 1967.

Der Eine Mittler und die Vielfalt der Vermittlung, Wiesbaden, F. Steiner, 1967.

Freiheit und Manipulation in Gesellschaft und Kirche, München, Kosel, 1971.

Liberté de la théologie et orthodoxie de l'Eglise, dans Concilium, n° 66, 1971, p. 87-101.

Philosophie und Theologie, dans Theologie und Philosophie, 1972 (1), p. 1-15.

- RAHNER, K., et RATZINGER, J., Révélation et tradition, trad. par H. Rochais et J. Evrard, Paris-Bruges, Desclée de Brouwer, 1972.

- RAHNER, K., THUESSING, W., Christologie-systematisch und exegetisch, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1972.

- RAHNER, K., Interprétation théologique du témoignage, dans Archivio di filosofia, 1972 (1-2), p. 173-187.

- ROBINSON J.M. et COBB, J.B., édit., Der spätere Heidegger und die Theologie, Zürich, Zwingli Verlag, "Neuland in der Theologie", Bd. I, 1964.

Die neue Hermeneutik, Zürich, Zwingli Verlag, "Neuland in der Theologie", Bd. II, 1965.

Theologie als Geschichte, Zürich, Zwingli Verlag, "Neuland in der Theologie", Bd. III, 1967.

- STAMBACH, P.E., The Concept of the Church in the Thought of Rudolf Bultmann, dans Dissertation Abstracts International, t. 31, 1971 (12).

- TILLICH, P., Gesammelte Werke, Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 1959-1971.

Kirche und Kultur, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1924.

Liebe, Macht, Gerechtigkeit, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1955.

Biblische Religion und die Frage nach dem Sein, Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 1956.

- TILLICH, P., Die Philosophie der Macht. Zwei Vorträge gehalten an der Deutschen Hochschule für Politik Berlin, Berlin, Colloquium Verlag, 1956.

Systematische Theologie, Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 2 vol., 1956-1958.

Dynamics of faith, New-York, Harper, 1957.
The courage to be, New Haven, Yale University Press, 1958.

Theology of culture, New-York, Oxford U.P., édit. by R.C. Kimball, 1959 ; trad. sous le titre Théologie de la culture, Paris, Planète, 1968.

Love, power and justice, New-York, Oxford U.P., édit. by R.C. Kimball, 1960.

Religion biblique et ontologie, Paris, P.U.F., 1960.

Religionsphilosophie, Stuttgart, Kohlhammer, 1962.

The Shaking of the foundations, Harmondsworth, Penguin, 1962.

Symbol und Wirklichkeit, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1962.

Die verlorene Dimension. Not und Hoffnung unserer Zeit, Hamburg, Furche Verlag, 1962.

Die neue Wirklichkeit, München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1962.

Das Christentum und die Begegnung der Weltreligionen, Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 1964.

- TILLICH, P., Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung, München und Hamburg, Siebenstern Taschenbuch Verlag, 1966.

Perspectives on 19 th and 20 th century Protestant theology, London, S.C.M. Press, 1967.

Aux frontières de la religion et de la science, intr. et trad. de F. Chapey ; liminaire de P. Barthel, postf. de Mircea Eliade, Paris, Le Centurion, Delachaux & Niestlé, 1970.

Le fondement religieux de la morale, intr. et tr. de F. Chapey, préf. de R. Mehl, Paris, Le Centurion, Delachaux & Niestlé, 1971.

Philosophie de la religion, trad. par F. Quellet, Genève, Labor et Fides, Paris, Librairie protestante, 1971.

- URS VON BALTHASAR, H., Heidegger und Rilke, Salzburg, 1938.

Karl Barth, Darstellung und Deutung seiner Theologie, Olten, Summa Verlag, 1951.

Phénoménologie de la vérité. La vérité du monde, trad. par G. Givord, Paris, Beauchesne, 1952.

Parole et mystère chez Origène, Paris, Le Cerf, 1957.

Mysterium salutis, Einsiedeln, Zürich, Höln, 1965.

- URS VON BALTHASAR, H., Dieu et l'homme d'aujourd'hui, trad. par R. Givord, Paris, Desclée de Brouwer, 1958.

Skizzen zur Theologie, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1960.

Herrlichkeit. Eine theologische Aesthetik, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1961.

La Gloire et la Croix. Les aspects esthétiques de la Révélation, Trad. fr., Paris, Aubier-Montaigne, 1965.

Cordula oder der Ernstfall, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1966 ; trad. fr. sous le titre Cordula ou l'épreuve décisive, Paris, Beauchesne, 1968.

Qui est chrétien ?, tr. fr., Mulhouse, Salvator, Paris, Tournai, Casterman, 1967.

Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie, Einsiedeln, Benzinger, 1963 ; trad. fr. sous le titre De l'Intégration. Aspects d'une théologie de l'histoire, par H. Bourboulon, H. Engelmann et R. Givord, Paris, Desclée de Brouwer, 1970.

Romano Guardini, Reform aus dem Ursprung, München, Kösel Verlag, 1970 ; trad. fr. sous le titre Romano Guardini, par E. Rideau, Paris, Fayard, 1971.

IV. AUTRES ETUDES CONSULTEES.

A) OUVRAGES.

- ALONSO-SCHOEKEL, L., La Parole inspirée, trad. par H. de Blignières et P. Hardy, Paris, Le Cerf, 1971.

- ANTISERI, D., Foi sans métaphysique ni théologie, Paris, Le Cerf, "Avenirs", 14, 1970.

- AUDINET, J., BOUILLARD, H., DEROUSSEAUE, L., GEFFRE, C., DE LA POTTERIE, I., Révélation de Dieu et langage des hommes, Paris, Le Cerf, "Cogitatio fidei", 1972.

- BARTHEL, P., Interprétation du langage mythique et théologie biblique, Leyden, Brill, 1963, 1967.

- BEITRAEGE ZUR HERMENEUTIK, Franziskanische Studien, Jahrgang 53, 1971 (1).

- BERTEN, I., Histoire, Révélation et Foi, dialogue avec W. Pannenberg, Paris, édit. du C.E.P., 1969.

- BISER, E., Theologische Sprachtheorie und Hermeneutik, München, 1970.

- CASTELLI, E., L'analyse du langage théologique, Le Nom de Dieu, Paris, 1969.

- COMSTOCH, R., Two Ontologie of Power. A Comparaison of Santyana and Tillich, dans The Harvard Theological Review, 1967 (1), p. 39-67.

- CONGAR, Y.M., Situation et tâche de la Théologie présente, Paris, Le Cerf, "Cogitatio fidei", 1967.

- CORETH, E., Grundfragen der Hermeneutik, Freiburg, 1969.

- CORVEZ, M., Dieu est-il mort ?, Paris, Aubier-Montaigne, 1970.

- DE DIEGUEZ, M., Science et nescience, Paris, Gallimard, 1970.

- Demitizzazione e imagine. Scritti di E. Castelli, P. Ricoeur, G. Fessard, H. Ott..., Cedam, 1962.

- FUMET, S., Le néant contesté. Devant une débacle spirituelle, Paris, Fayard, "Points chauds", 1972.

- GABORIEAU, F., Interview sur la mort avec Karl Rahner, Paris, Lethielleux, "Trident", 1967.

  Le tournant théologique aujourd'hui selon K. Rahner, Paris, Desclée de Brouwer, "Remise en cause", 1968.

- GIRARDIN, B., Il Problema della Demitizzazione, Roma, 1951.

- HEINRICHS, N., Bibliographie der Hermeneutik und ihrer Anwendungsgebiete seit Schleiermacher, Düsseldorf, 1968.

- KUENG, H., Menschwerdung Gottes, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1970.

- LENGSFELD, P., Tradition, écriture et Eglise dans le dialogue oecuménique, Paris, édit. de l'Orante, 1964.

- MACQUARRIE, J., Systematic Theology, Chicago, The University of Chicago Press, 2 vol., 1951-1957.

Principles of Christian Theology, London, S.C.M.P., 1966.

- MALET, A., Mythos et Logos. La pensée de R. Bultmann, Genève, Labor et Fides, 1963.

Bultmann et la mort de Dieu, Paris, Seghers, 1968.

- MARECHAL, J., Le thomisme devant la philosophie critique, dans Le point de départ de la métaphysique, cahier V, Bruxelles, L'édition universelle, 1926, 1949.

- MARLE, R., Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament, Paris, 1956.

Bultmann et la foi chrétienne, Paris, Aubier, "Foi vivante", n° 40, 1967.

- MARXEN, W., Die Bedeutung der Auferstehungsbotschaft für den Glauben an Jesus Christus, Gütersloh, G. Mohn, 6ème édition, 1968.

- METZ, J.B., Gott in Welt. Festgabe für Karl Rahner, mitgearb., Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1964.

Weltverständnis im Glauben, mitgearb., Mainz, Grünewald Verlag, 1965.

Tendenzen der Theologie im XX. Jahrhundert, Kreuz Verlag, 1967.

L'Avent de Dieu, trad. fr., Paris, éditions de l'Epi, 1967.

- MULLER, Ch., et VORGRIMMLER, H., Karl Rahner, Paris, Fleurus, 1965.

- PANNENBERG, W., Offenbarung als Geschichte, pub. avec la collaboration de R. et T. Rendtorff et de U. Wilckens, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1961, 1963, 1965.

Wer ist der Mensch ? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1962.

Hermeneutik und Universalgeschichte, dans Zeitschrift für Theologie und Kirche, t. LX, 1963, p. 90-121.

Theologie als Geschichte, pub. par J.M. Robinson et J.B. Cobb, Zürich, Zwingli Verlag, 1967.

Grundfragen systematischer Theologie, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1967.

Dogmatische Erwägungen zur Auferstehung Jesu, dans Kerygma und Dogma, 14, 1968, p. 105-118.

Thesen zur Theologie der Kirche, München, Claudius Verlag, 1970.

Grundzüge der Christologie, Gütersloh, G. Mohn, 1964, 1966 ; trad. fr. par A. Liefooghe, Esquisse d'une christologie, Paris, Le Cerf, 1971.

- RACINE, L., L'évangile selon Paul Tillich, Paris, Le Cerf, "Sans position", 1970.

- RATZINGER, J., Das Problem der Dogmengeschichte in der Sicht der katholischen Theologie, Köln, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1966.

- RICOEUR, P., Le problème de la philosophie chrétienne, ouvrage collectif, Paris, P.U.F., 1949.

Herméneutique et tradition. Actes du colloque international, Rome, 10-16 janvier 1963, Paris, Vrin, 1963.

Histoire et vérité, Paris, Le Seuil, 2ème édition, 1964.

Jésus. Mythologie et démythologisation de R. Bultmann, préface, Paris, Le Seuil, 1968.

Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique, Paris, Le Seuil, 1969.

- ROBERTS, L., Karl Rahner, sa pensée, son oeuvre, trad. de l'américain par M. Martron, Paris, Mame, 1969.

- RORDORF, B., La Parole, articulation de la présence, Lausanne, édit. L'âge d'homme, Dialectica, 1971.

- ROUSSELOT, P., L'intellectualisme de St Thomas, Paris, Beauchesne, 1908-1924.

- SIMONS, E., et HECKER, H., Theologisches Verstehen, Philosophische Prolegomena zu einer theologischen Hermeneutik, Düsseldorf, 1969.

- SOEHNGEN, G., Analogie und Metaphore. Kleine Philosophie und Theologie der Sprache, Fribourg-Munich, 1962.

- VAHANIAN, G., La condition de Dieu, Paris, Le Seuil, 1970.

- WELTE, B., Die Wesenstruktur der Theologie als Wissenschaft, Freiburg/in/Br., Schulz, 1955.

Auf der Spur des Ewigen. Philosophische Abhandlungen über verschiedene Gegenstände der Religion und der Theologie, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1965.

Heilsverständnis. Philosophische Untersuchung einiger Voraussetzungen zum Verständnis des Christentums, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1966.

Vom Geist des Christentums, Frankfurt/am/M., Knecht, 2. Aufl., 1966.

Im Spielfeld von Endlichkeit und Unendlichkeit, Gedanken zur Deutung des menschlichen Daseins, Frankfurt/am/M., Knecht, 1967.

- XHAUFFLAIRE, M., Feuerbach et la théologie de la sécularisation, Paris, Le Cerf, "Cogitatio fidei", 1970.

- ZAHRNT, H., Aux prises avec Dieu, La théologie protestante au XXe siècle, trad. par A. Liefooghe, Paris, Le Cerf, "Bibliothèque oecuménique", 15, 1969.

B) ARTICLES.

- AUDET, J.P., Le mythe dans le double univers du langage et du sacré, dans Dialogue, mars 1969, p. 531-552.

- BARTHEL, P., Mythe et Nouveau Testament, dans Etudes théologiques et religieuses, Montpellier, 1954.

- BORNKAMM, G., Mythos und Evangelium. Zur Diskussion des Problems der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung, dans Mythos und Evangelium, Reihe "Theologische Existenz heute", München, 1951.

Die Theologie Rudolf Bultmanns in der neueren Diskussion. Zum Problem der Entmythologisierung und Hermeneutik, dans Theologische Rundschau, t. XXIX, 1963.

- BURGELIN, P., La désacralisation, dans Recherches de sciences religieuses, t. 57, 1969 (4), p. 503-518.

- CASALIS, G., Le problème du mythe, dans Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses, t. XXXI, 1951, p. 330 sq.

- DONADIO, F., Storia ed escatologia in R. Bultmann, dans Sapienza, vol. XXV, 1972 (3), p. 300-325.

- FABRO, C., Karl Rahner e l'ermeneutica tomistica, dans Divus Thomas, 1971 (4), p. 423-465.

- GEFFRE, G., Pour une théologie de la réalité : D. Bonhoeffer, dans Revue des sciences philosophiques et théologiques, t. 53, 1969 (4), p. 687-692.

- GIRARDIN, B., Le langage et le mythe, dans Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, t. 13-14, 1966-1967 (3), p. 401-412.

- HAMER, J., Une orientation de la pensée protestante : Rudolf Bultmann, dans Revue nouvelle, t. XVII, 1953, p. 639 sq.

- KLEIN, G., Theologie des Wortes Gottes und die Hypothese der Universalgeschichte. Zur Auseinandersetzung mit W. Pannenberg, dans Beiträge zur evangelischen Theologie, München, 1964.

- KNAUR, P., Que signifie : Je crois en Jésus-Christ ? La christologie de G. Ebeling, dans Revue théologique de Louvain, 1971 (4), p. 385-421.

- KORNER, J., Eschatologie und Geschichte. Eine Untersuchung des Begriffs des Eschatologischen in der Theologie Rudolf Bultmanns, dans Wissenschaftliche Beiträge zur Kirchlich-evangelischen Lehre, 13, Hamburg, 1957.

- LADRIERE, J., La théologie et le langage de l'interprétation, dans Revue théologique de Louvain, 1970 (3), p. 241-267.

- LORAUX, P., Genre : philosophique, dans Revue de métaphysique et de morale, 1972 (4), p. 443 sq.

- LORETZ, O., et STROLZ, W., Die hermeneutische Frage in der Theologie, Freiburg, 1968.

- MANIGNE, J.P., Le sens du poème, dans Revue des sciences philosophiques et théologiques, t. 56, 1972 (1).

- MARLE, R., Théologie protestante : R. Bultmann et la "démythologisation" du message néo-testamentaire, dans Recherches de sciences religieuses, t. 41, 1953, p. 612 sq.

- NEDONCELLE, M., Bultmann ou l'individualisme eschatologique, dans Ephemerides Theologicae Lovanienses, t. XXXVII, 1961 (2-3), p. 579-596.

- PARK, A.P., The Christian Hope According to Bultmann, Pannenberg, dans The Westminster Theological Journal, 1971 (2), p. 153-174.

- PEIREIRA DA COSTA, D., Expérience de l'extase, dans Esprit, 1970, p. 736-743.

- PRIVOZNIK, G., La verità nella comprensione della storia. Nota sull' ermeneutica di H.G. Gadamer, dans Salesianum, t. 34, 1972 (1), p. 117-140.

- REGIS, M., Pour une mythologique, dans Dialogue, mars, 1969, p. 616-626.

- RESWEBER, J.P., La relation de l'homme à Dieu selon K. Rahner et M. Blondel, dans Revue des sciences religieuses, 1972 (1), p. 20-37.

- ROBINSON, J.M., For Theology and the Church. The Bultmann School of Biblical Interpretation : New Directions ?, dans Journal for Theology and the Church, 1965 (1), p. 1-19.

- SCHILLEBEECKX, E., Intelligence de la foi et interprétation de soi, dans Théologie d'aujourd'hui et de demain, Paris, Le Cerf, 1967, p. 121-138.

  Auf dem Weg zu einer katholischen Anwendung der Hermeneutik, dans Gott, die Zukunft des Menschen, Mainz, 1969, p. 9-48.

- SEILS, M., Théologie de l'existence et théologie de l'histoire, dans Archives de philosophie, t. 33, 1970 (2), p. 243-260.

- STECK, K.G., Von den Grenzen des Verstehens. Nach der Lektüre des Briefwechsels zwischen K. Barth und R. Bultmann, dans Evangelische Theologie, t. 32, 1972 (3), p. 300-308.

- STEIGER, L., Die Hermeneutik als dogmatisches Problem, Gütersloh, 1961.

- STUCKI, P.A., Rhétorique et herméneutique, dans Revue de théologie et de philosophie, décembre 1971 (6), p. 385-413.

- SURLIS, P., Rahner and Lonergan on Method in Theology, The Irish Theological Quaterly, 1971 (3), p. 187-201.

- Umanesimo e simbolismo. Scritti di E. Castelli, H.G. Gadamer, E. Przywara, H. Gouhier..., Padova, Cedam, 1958 (Archivio di filosofia, 1958 2/3).

- VALISIE-LEMENEY, S.T., Le sens du néant, dans Sapienza, 1972 (4), p. 419-429.

- VETTER, H., Theologie und Philosophie. Zu Rudolf Bultmanns Ansatz einer existenzialen Interpretation der neutestamentlichen Verkündigung, dans Wissenschaft und Weltbild, t. 24, 1971 (4), p. 287-294.

INDEX RERUM

ABANDON : 113-126.

ABSOLU : - et Dieu (Bultmann et Rahner) : 264-267, 432-434.

ACTION : - et connaissance (Rahner) : 374-375.

AMOUR : - et Etre (Fuchs) : 619 sq. ; - et obéissance : 620 sq.

ANALOGIE : - de l'ens (Thomas d'Aquin) : 86-88 ; critique de l'- : 587-588 ; - et foi : 586-587 ; - symbolique : 585-594 ; métaphore comme loi de l'- : 597-599.

ANTHROPOLOGIE : - et théologie (Bultmann et Rahner) : 434-439 ; critique de l'- (Rahner) : 448-450.

APOPHATISME : - (Heidegger) : 45, 51, 52, 53, 73-77, 113-130, 231-242, 259-260 ; - comme "discours" commun à la philosophie et à la théologie : 492-496.

APPROPRIATION : - de la Révélation : 346-348.

ATHEISME : situation de Heidegger par rapport à l'- : 226-227, 242-251.

AUTHENTICITE ET INAUTHENTICITE : interprétation de Bultmann : 286-290 ; interprétation de Heidegger : 474-482.

AVENIR : - et Dieu (Bultmann) : 296-300 ; - (Rahner) : 410-413, 420-422.

CATEGORIAL : - et transcendantal : 390-398.

CHOSE : essence de la - : 566-571.

CHRISTIANISME : - et christianité : 139-140 ; - et nihilisme : 168-186 ; - et philosophie (Rahner) : 422-430.

COMPREHENSION : modèle de la - : 463-464 ; - et Dasein : 608-613, 643-645.

CONNAISSANCE : critique de la - et critique de la métaphysique : 364-368 ; les deux moments de la - (Rahner) : 370-375.

CONSCIENCE : - comme organe de l'interprétation : 631-632 ; - et existence (Heidegger) : 474-476 ; - et interprétation (Gadamer) : 642-645.

CONVERSION EXISTENTIELLE : - et relecture de la vie : 521-527.

CREATION : modèle ontologique de la - : 504-505.

CRITIQUE : cf. déconstruction et dépassement ; - de la métaphysique : 29 ; - des modèles théologiques : 28, 134-135, 167-168 ; - de la connaissance : 364-368 ; - et herméneutique : 68-69, 134-136, 186-187, 221-225.

DASEIN : cf. Etre-là et compréhension ; définition du - : 54 n. 29.

DECISION : - et ouverture (Bultmann) : 278-286 ; - et obéissance : 283-286 ; - et interprétation : 341-346.

DECONSTRUCTION : cf. critique et dépassement ; - et méthode transcendantale : 359-368 ; - et interprétation : 618-619 ; signification de la - (Heidegger) : 29-31, 55, 134-136 ; - et retournement problématique (Heidegger) : 174-183.

DEDUCTION TRANSCENDANTALE : usage de la - en théologie : 362-364.

DEMYTHOLOGISATION : situation de la - par rapport à la démythisation et à la démystification : 318 n. 111 ; le double critère de la - (Bultmann) : 308-311 ; histoire de la - : 311-315 ; - et destruction de la métaphysique : 315-327.

DEPASSEMENT : cf. critique et déconstruction.

DESIR : - du surnaturel : 401-402.

DIEU : critique du problème de - : 138, 140, 186-225 ; critique de l'Absolu : 432-434 ; la "dédivinisation" : 154-157, 170-172, 237-241 ; mort de - : 403-407 ; origine onto-théologique du problème de - : 212-225, 221 sq. ; problème de - et oubli de l'Etre : 223-225 ; absence et silence de - : 26-27, 51-53, 236-242 ; transcendan-

DIEU : ce : 251-259 ; le langage sur - selon Bultmann : 264-267, 272-273 ; l'image de - selon Rahner : 407-413, 415-422 ; - et l'Etre : 251-259 ; - comme Evénement : 437 sq.

DIFFERENCE : définition de la - : 37 n. 2 ; - herméneutique : 26-27, 37, 133 ; - ontologique : 60, 74-81 ; - et tradition : 540-544 ; - et herméneutique : 594-599 ; - et compréhension : 608-619, 643-647.

DISCOURS : divers sens du - : 19 n. 1 ; - implicite (Heidegger) : 18-136 ; - explicite (Heidegger) : 137-225 ; essai de synthèse : 226-261 ; - (Bultmann) : 263-356 ; - (Rahner) : 357-430 ; critique du - : 431-468 ; conclusion de la confrontation : 469-532 ; dimensions culturelle du - (tradition) : 533-558 et naturelle (symbole) : 559-606 ; synthèse de ces orientations (interprétation) : 607-670.

ECOUTE : - et parole : 336-338 ; - et Révélation : 346-348 ; - et interpellation (Rahner) : 375-390.

ECRITURE : - et tradition (Heidegger) : 36-37 ; - et onto-théologie : 40-42 ; - et herméneutique : 42-44, 106 ; exploitation du modèle de l'- : 548-551.

ETERNITE : - et temporalité : 506-509.

ETRE : - et néant : 74-77, 120-123, 127-128, 131 ; univocité de l'- : 83 ; analogie de l'ens (Thomas d'Aquin) : 86-88 ; - et dépassement de la métaphysique : 30-31 ; - et différence : 37, 72, 78, 81-98 ; oubli de l'- : 37-99 ; triple caractère de l'- (Rahner) : 375-390.

ETRE-LA : cf. Dasein ; structure kérygmatique de l'- : 54-55 ; - et Etre : 66-67, 115 ; - et fondement de l'interprétation : 608-613, 643-644.

EVENEMENT : - et langage (Heidegger) : 477-482, (Fuchs) : 621-624.

EXISTENCE : - et "existentia" chrétienne : 44-47 ; théologie de l'- : 99-113 ; - et abandon : 116 ; exploitation du modèle de l'- (Bultmann) : 276 sq.

EXISTENTIAL : - et existentiel (Bultamnn) : 303-306 ; - et grâce (Rahner) : 398-402 ; - et le dépassement herméneutique : 469-471.

FINITUDE : aspects de la - : 45, 49-50, 55-56, 65, 73, 105, 108-109 ; - et contingence : 188-189, 215 ; - de la pensée : 242-247 ; - et théologie transcendantale : 453-455.

FOI : - et culture : 18-21 ; - et vision du monde : 139-141 ; - et pensée (Heidegger) : 157-166, 580-585 ; - et perspective existentiale : 440-445 ; - et croyance : 650-651 ; - et interprétation : 651-653 ; - et reprise herméneutique : 653-655 ; - et relecture théologique : 655-657.

GRACE : - et eschatologie (comme modèles du discours) : 59-64 ; - et expérience : 104-105 ; - et abandon : 116-126, 129 ; - et existential : 400-401 ; - et nature : 401-402 ; - et interprétation : 427-430 ; critique du rapport de la - et de la nature (Rahner-Bultmann) : 440-445.

HERMENEUTIQUE : origine et signification de l'- (Heidegger) : 43-44 ; phénoménologie - et apophatisme : 44-69 ; cercle - (Heidegger) : 68, 167-168, 611-613, 658-659 ; - et dialectique : 90-98 ; - et mystique : 133-134 ; - et interprétation du texte : 619-660 ; - et tradition : 631-632, 645-646, 650-661 ; - et méthode transcendantale : 364 ; - et ontologie : 369-390 ; - et symbolique : 594-599.

HISTOIRE : - et eschatologie (Heidegger) : 56-66, 97-98 ; - et dialectique : 90-96 ; - et Révélation (Rahner) : 386-390, 398-399, 455-456 ; - et différence : 488-492 ; - et éternité : 506-509 ; - comme horizon "traditionnel" de l'interprétation : 615-617 ; - comme Evénement du langage (Fuchs) : 622-623.

HORIZON : - et Dieu (Bultmann) : 266 ; (Rahner) : 407 ; - et perspective herméneutique (Gadamer) : définition : 646 ; fusion des - : 646-647.

IDEOLOGIE : - comme vision du monde (Heidegger) : 139-141 ; - (Rahner) : 423-424 ; - et système : 664.

INCARNATION : signification anthropologique de l'- : 413, 420 ; modèle ontologique de l'- : 505-506 ; modèle poétique de l'- : 600-601.

INTERPRETATION : - et écriture (Heidegger) : 68-69 ; - et onto-théologie : 223-225 ; - et tradition (Heidegger) : 135-136 ; - et surdétermination : 186-187 ; - et apophase : 259-260 ; - et conversion existentielle : 521-527 ; - et analyse existentiale (Bultmann) : 303-306 ; - et herméneutique existentiale : 338-341 ; - et décision existentielle : 338-341 ; - et herméneutique transcendantale : 463-468 ; - et dépassement du conflit dialectique "philosophie-théologie" : 510-521 ; - comme moyen-terme entre poème et tradition : 607 ; structure de l'- dans le Dasein : 608-613 ; explicitation de l'- dans la métaphysique : 613-619 ; priorité de l'- : 627 ; - et Révélation (Ebeling) : 629-636 ; conscience comme organe de l'- : 631-632 ; - et méthode de la théologie : 667-670.

LANGAGE : - et l'Etre : 39, 41, 84-85 ; - de l'Etre et interprétation : 477-482 ; - et Dieu : 248-250 ; - de l'existence et herméneutique : 474-477 ; - du symbole : cf. symbole ; - et médiation théologique (Fuchs) : 625-627, (Gadamer) : 647-650.

LIBERTE : - et transcendance : 75, 80-81 ; - et vérité : 76, 84 ; - de l'homme et de Dieu (Rahner) : 383-386 ; - comme organe créateur de la tradition : 346.

LOGOS : - (Lask) : 82 ; - et cosmos : 49 ; - et Parole de l'Etre : 42-43, 115.

METAPHORE : 590-599.

METAPHYSIQUE : cf. dépassement, déconstruction, critique ; - et ontologie : 36 ; - et problématique théologique : 559-661.

MYSTERE : - et langage : 41 ; - et dévoilement de l'Etre : 64-65, 88-89 ; - et Pensée : 63-64 ; - et Evénement du langage (Heidegger) : 477-482 ; (Fuchs) : 621-624.

MYSTIQUE : - rhénane : 113-130 ; - orientale : 134-

MYTHE : - (Bultmann) : 313-315 ; - en général : 559 ; - comme unité du discours : 596.

NIHILISME : aspects : 168-172 ; origine : 170 ; accomplissement (Nietzsche) : 172-178, 180-183 ; essence : 178-180, 186 ; dépassement : 182-183, 187.

OBEISSANCE : cf. décision, amour, écoute.

OBJECTIVATION : cf. onto-théologie ; - et Dieu (Bultmann) : 264-265, 277-279 ; critique de l'- : 639-642.

ONTIQUE - ONTOLOGIQUE : définition : 31 n. 11.

ONTOLOGIE : - et tradition : 36-37 ; - et théologie : cf. théologie.

ONTO-THEOLOGIE : - comme parole pleine : 27 ; - comme modalité nécessaire de la pensée : 587-590 ; développement de l'- : 189-201 ; - logique : 201-205, 213-218 ; limites de la critique de l'- (Kant et Nietzsche) : 205-212 ; signification de l'- : 218-225.

ORDRE ONTOLOGIQUE : - et ordre naturel : 348-352.

PAROLE : - et Etre (Heidegger) : 41 ; - et Parole de Dieu : 166 ; Dieu comme - (Rahner) : 415-416 ; - et Révélation (critique de Rahner) : 458-461 ; - et sens : 521-532 ; - interprétée comme Révélation (Ebeling) : 527-532, 627-636.

PHILOSOPHIE : - et théologie : cf. théologie ; - et christianisme : 137-157 ; présupposés de la - chrétienne : 138-152 ; conséquences de la - chrétienne : 152-157 ; critique de la - : 161-166.

PRECOMPREHENSION : définition (Bultmann) : 269 n. 10, 274, 277, 303 ; - comme matrice de l'interprétation (Heidegger) : 608-613.

QUATERNITE : (OU QUADRATURE) éléments de la - (analyse de l'oeuvre d'art) : 566-568 ; - comme principe du langage symbolique : 567-571.

RELECTURE : cf. herméneutique et interprétation ; - et langage de la foi : 655-657 ; exemple de - : 665-666.

SALUT : - (Bultmann) : 300-302 ; - et reconnaissance : 509-510, 602-604 ; - et symbole : 575-576, 637.

SURDETERMINATION : définition : 20 n. 2 ; - et langage chrétien : 138-152 ; - comme moyen-terme entre l'interprétation et la reprise herméneutique : 654-657.

SYSTEME : - de la foi : 581-582 ; critique du - : 664-665.

TEMPS : cf. histoire et événement.

THEOLOGIE : rôle : 19-21 ; crise : 21-24 ; méthode : 24-28 ; - et modèles culturels : 19-24 ; - spéculative : 70-98 ; - négative (Heidegger) : 88, 228-231 ; (Bultmann) : 265 sq. ; - existentielle : 99-113 ; - existentiale : 263-356 ; critique de la - existentiale : 336-356 ; - transcendantale : 357-430 ; critique : 445-468 ; - et phénoménologie de l'absence : 467-468 ; - et langage symbolique : 599-604 ; - et philosophie (Heidegger) : 157-162, 134-136, 167-168, 184-185 ; - et philosophie en général : irréductibilité : 472-474, 482-488 ; unité sur la base de l'apophase : 488-496 et du discours symbolique : 591-594 ; présupposés de la - et philosophie moderne : 147-152.

TRADITION : - et Ecriture (Heidegger) : 36-37 ; exploitation du modèle : 548-551 ; - et différence (Heidegger) : 37-38 ; exploitation du modèle : 537-544 ; - et Révélation (Heidegger) : 56-57 ; exploitation du modèle : 551-558 ; niveaux de la - : 534-537 ; double lecture de la - : 544-548 ; - et compréhension (Gadamer) : 645-646.

TRANSCENDANCE : - du Dasein : 53-56, 83, 89 ; - de Dieu : 49, 53, 107-108, 112, 114, 120 ; - de l'Etre et de l'Un : 74-75 ; l'Etre comme modèle de la - : 510-521.

TRANSCENDANTAL : méthode : 359-368 ; - et Révélation : 394-398 ; - et catégorial : 390-398 ; - et transcendance : 408-410 ; - et idéologie chrétienne : 423-427 ; dépassement - et critique : 469-472, 615.

VERITE : - et histoire (Heidegger) : 56-59, 76 ; veritas in re : 87-88 ; - et certitude : 149-152 ; - et perspective transcendantale : 456-458 ; - et tradition constituante : 537 ; - et interprétation en théologie : 548-551.

INDEX ONOMASTIQUE

ALTHUSSER, L.,: 20 n. 2, 22 n. 4.

ANAXIMANDRE : 39, 58, 101 n. 79, 232.

ANGELUS SILESIUS, J., : 126-130.

ARISTOTE : 27, 42, 46, 81 n. 31, 84 n. 36, 175, 189, 190, 191, 192, 215, 327, 485, 537, 576.

AUBENQUE, P., : 190 n. 6.

AUGUSTIN : 46, 47, 71 n. 1, 99-101, 103, 107 n. 95, 127, 142.

BARTH, K., : 166, 325 n. 120, 331-336, 338, 342, 343 n. 155, 360, 428, 465 n. 47, 558 n. 24, 586, 633.

BARTHES, R., : 26, 27.

BARUZI, J., : 271.

BAUER, J.L., : 312.

BERGSON : 116, 321 n. 114, 334.

BERNARD (St.) : 123.

BERTEN, I., : 553 n. 18, 556 n. 23.

BIRAULT, H., : 154 n. 53, 188 n. 2, 207 n. 51.

BLONDEL, M., : 16, 305, 393.

BOEHME, J., : 96, 116 n. 118, 130.

BONHOEFFER, D., : 52, 156 n. 56, 166, 252, 629 n. 41.

BRENTANO : 84 n. 36, 192.

BRUN, J., : 271 n. 15.

BUBER, M., : 38 n. 4.

BULTMANN, R., : 32, 45, 46, 50, 51, 53, 91 n. 56, 156 n. 56, 158, 184, 263-356, 359-360, 415, 431-445, 463-468, 469-474, 485-487, 499, 527, 553, 558 n. 24, 586, 624, 633, 640, 642, 652.

BURDACH, K., : 572 n. 23.

ÇANKARA : 132, 134, 185.

CASALIS, G., : 333 n. 143.

CLEMENT D'ALEXANDRIE : 665-666.

COBB, J.B., : 591 n. 69, 655 n. 90.

CONGAR, J.M., : 533 n. 1.

CORRODI, H., : 311.

CULLMANN, O., : 301.

DELACROIX, M.H., : 113 n. 109.

DELFGAAUW, B., : 577 n. 35.

DENYS (PSEUDO-) : 113, 114, 122, 228, 229 n. 6, 230.

DERRIDA, J., : 37 n. 2, 590 n. 65, 617 n. 12.

DESCARTES : 97, 102, 110 n. 97, 148 n. 37, 149, 151 n. 44, 176 n. 103, 193-194, 199, 213, 221, 363, 476, 478.

DIEGUEZ, M. DE, : 16, 73 n. 5, 434 n. 2, 445 n. 20, 452 n. 26, 578.

DILLENBERGER, J., : 316 n. 105.

DILTHEY, W., : 43, 44, 327, 329 n. 132, 341, 464, 553, 644-645.

DOZ, A., : 50 n. 25.

DUMERY, H., : 305 n. 84, 322, 324 n. 118.

DUNS SCOT : 83-86, 90, 192.

EBELING, G., : 52, 53, 527-531, 591 n. 69, 627-636, 655, 656.

ECKHART, M., : 71 n. 1, 113-126, 127, 288 n. 5, 236 n. 28, 249, 472, 515, 531.

EICHHORN, J.G., : 311.

ELIADE, M., : 314 n. 115.

FEUERBACH : 148 n. 35, 464.

FICHTE : 78, 79, 82.

FONTAINE - DE VISSCHER : 131 n. 163.

FOUCAULT, M., : 22 n. 4.

FROMM, E., : 561 n. 3.

FUCHS, E., : 386 n. 55, 591 n. 69, 619-627, 632-636, 655, 656.

GABLER, J.Ph., : 311.

GABORIEAU, F., : 357 n. 1.

GADAMER, H.G., : 249, 534 n. 2, 540 n. 8, 544 n. 12, 554, 55 n. 21, 569 n. 18, 574 n. 28, 607, 642-650, 656, 662 n. 3.

GARDET, L., : 131 n. 164, 133 n. 167, 255 n. 79, 295-296, 466.

GEORG, S., : 483.

GOETHE : 572 n. 23.

GRABMANN, M., : 84 n. 37.

GRANEL, G., : 484, 485 n. 18-19, 492, 550, 589 n. 64,

GREGOIRE DE NYSSE : 228.

GUARDINI, R., : 126 n. 149.

GUILEAD, R., : 125 n. 147.

HARNACK : 312.

HARTLICH, Ch., : 311 n. 96, 326 n. 126.

HEGEL : 22, 41, 42, 58, 59, 60, 62, 69, 90-98, 102, 110 n. 97, 111, 123, 127, 145, 151 n. 44, 154 n. 50, 177, 185, 199-201, 205, 212, 222, 223, 245, 246, 253 n. 76, 256, 380, 396, 403, 452, 464, 538-540, 541-543.

HERACLITE : 42, 54, 58, 125, 132, 136, 144, 145, 146, 326 n. 122, 576, 600, 665-666.

HERDER, J.G., : 44, 94, 572 n. 23.

HEYNE, C.G., : 311.

HEZEL, : 311.

HÖLDERLIN : 38, 81, 116 n. 117, 131, 135, 241 n. 50, 570, 578-579.

HUGUES DE ST VICTOR : 123.

HUSSERL, E., : 44, 248, 298 n. 72, 364, 373, 610, 617, 644, 663.

HYGIN : 572.

JASPERS, K., : 44, 135 n. 172, 314 n. 99, 334, 346.

JEAN (ST.) : 42, 43, 47, 48, 49, 77 n. 13, 145, 146, 549.

JEANSON, F., : 92.

KANT, E., : 22, 27, 142, 148 n. 37, 153, 162, 188, 189 n. 3, 196-199, 205-206, 207, 214, 250, 312, 313, 351, 361, 363, 365, 433, 455-456, 477.

KIERKEGAARD, S., : 44, 45, 71 n. 1, 92, 99, 102, 107-112, 150, 154, 158, 159.

KUHN : 99 n. 55.

KORN, E., : 104 n. 92.

LACAN, J., : 561 n. 4.

LAFFOUCRIERE, O., : 328 n. 130, 543 n. 11.

LAO-TSEU : 134.

LASK, E., : 81-82.

LEIBNIZ : 126, 127, 152, 153, 175, 194-196, 221, 292.

LEVINAS, E., : 241 n. 48, 252 n. 75, 475 n. 4, 521.

LEVI-STRAUSS, C., : 24, 321, 559 n. 1, 560 n. 2, 593 n. 73, 596, 666.

LEVY-BRUHL : 321.

LOHMANN, J., : 249 n. 65, 663.

LORAUX, P., : 599 n. 85.

LOSSKY, V., : 230.

LUBAC, H. DE, : 77 n. 15, 401-402.

LUC (ST.) : 41, 549.

LUTHER, M., : 102-107.
MACQUARRIE, J., : 510-511.

MALEBRANCHE : 221.

MALET, A., : 158 n. 63, 305 n. 83, 314 n. 100.

MALEVEZ, L., : 464 n. 43.

MANIGNE, J.P., : 564 n. 9, 602 n. 89.

MARCEL, G., : 51, 52, 185, 232, 251, 254.

MARECHAL, J., : 365-367, 446 n. 21, 465.

MARLE, R., : 305 n. 85, 351 n. 165.

MARX, K., : 22, 253 n. 76, 403.

MAXIME LE CONFESSEUR : 230 n. 9.

MELANCHTON : 107 n. 95.

MERLEAU-PONTY, M., : 92, 476.

METZ, J.B., : 382 n. 49, 385 n. 53, 388 n. 61, 456 n. 32, 461 n. 40.

MOEHLER : 91 n. 55.

MOLTMANN, J., : 555, 558 n. 24.

MOREAU, J., : 72 n. 3, 87 n. 48.

MOREL, G., : 516.

MOUNIER, E., : 89, 90.

NABERT, J., : 442.

NEDONCELLE, M., : 355 n. 172.

NEWMAN, J.H., : 274.

NICOLAS DE CUES : 93.

NIETZSCHE : 22, 31, 39, 58, 61, 81 n. 31, 102, 110 n. 97, 111, 139, 140, 144, 147, 151 n. 44, 154 n. 51, 165, 167, 169, 170, 172-183, 184, 196, 197, 199, 206, 207-212, 219, 223, 234, 403, 480.

NOVALIS : 258 n. 84.

NYGREN, A., : 663 n. 92.

ORIGENE : 389.

OTT, H., : 325 n. 121, 586 n. 58, 592, 636-642, 655, 656.

PANNENBERG, W., : 167 n. 80, 537 n. 6, 551, 552 n. 16-17, 553 n. 18, 555 n. 21, 558 n. 24, 656 n. 92.

PARAIN, B., : 471, 479 n. 10.

PAREYSON, L., : 660 n. 2.

PARMENIDE : 58, 64, 144, 247, 463, 488.

PASCAL : 47, 71 n. 1, 99, 101-102, 110 n. 97, 112, 192, 400.

PAUL (ST.) : 40, 46, 47, 48, 49, 55 n. 35, 62, 107 n. 95, 424, 597 n. 83.

PHILON : 42.

PLATON : 27, 55, 119 n. 130, 143, 217, 239, 248, 280 n. 36, 380, 452, 485.

PLOTIN : 71-77, 185.

PLUTARQUE : 102.

PÖGGELER, O., : 40 n. 7, 69, 107 n. 95.

PROCLUS : 77 n. 15.

PROTAGORAS : 239.

RAHNER, K., : 32, 261, 295, 319-320, 347, 357-430, 431-468, 469-474, 485-487, 492, 642.

RICHTER, J.P., : 182.

RICKERT, H., : 82 n. 32.

RICOEUR, P., : 25, 311 n. 95, 313, 327, 343, 477 n. 8, 535 n. 5, 577 n. 36, 595 n. 76, 607 n. 1.

RILKE : 128 n. 157.

RIOUX, B., : 87 n. 48.

RITSCHL : 428.

ROBERTO, L., : 357 n. 1, 459 n. 36.

ROBINSON, J.A.T., : 156 n. 56.

ROBINSON, J.M., : 591 n. 69.

SACHS, W., : 311 n. 96, 327 n. 126.

SARTRE, J.P., : 217.

SCHELER, M., 101, 235 n. 27, 246 n. 59.

SCHELLING, F.W., : 58 n. 39, 78, 82, 175, 312.

SCHLEGEL, F. VON, : 127.

SCHLEIERMACHER : 43, 156 n. 56, 328, 428, 553.

SCHOPENHAUER, A., : 127, 175, 177.

SCHREY, H.H., : 160 n. 65.

SCOT ERIGENE, J., : 122, 228.

SOPHOCH : 93.

SPINOZA : 185, 335.

STAUDENMEIER : 91 n. 55.

STRAUSS, F., : 312.

TAFFOREAU, J.P., : 54, 56.

TETSUTARO, A., : 641.

TEZUKA : 131 n. 163.

THENEVAZ, P., : 250 n. 68.

THOMAS D'AQUIN (ST.) : 86-89, 221, 365, 369 n. 21, 370, 373, 451 n. 23, 485, 486 n. 19, 492.

THOMAS D'ERFURT : 84 n. 37.

TILLICH, P., : 166, 501, 503, 508 n. 38, 511 n. 42, 514 n. 44, 515 n. 46, 518-521, 526-527.

TOLSTOÏ, L., : 293 n. 61.

TROELTSCH, E., : 313.

TSUJIMURA, K., : 134 n. 170.

VAHANIAN, G., : 156 n. 56.

VERGOTE, A., : 29 n. 10.

WACH, J., : 327 n. 126.

WAELHENS, A. DE, : 192 n. 12, 348 n. 161, 353 n. 170, 466 n. 49, 541 n. 9, 612 n. 5.

WARTENBURG (YORK VON) : 644.

WEIL, S., : 125 n. 145.

WELTE, B., : 87 n. 48.

WETT, W., : 312.

WHITEHEAD, A.N., : 637.

WILCKENS, U., : 40 n. 9.

WILDER, A., : 634 n. 52, 635 n. 54-55.

WIPLINGER, F., : 256 n. 82.

WITTGENSTEIN, L., : 260, 593.

XHAUFFLAIRE, M., : 148 n. 35, 226 n. 76.

YANNARAS, C., : 229 n. 7.

TABLE DES MATIERES

SOMMAIRE DE LA TABLE DES MATIERES 8

TABLE DES SIGLES 10

AVANT-PROPOS 14

INTRODUCTION : 18-33.

I. HORIZON DE LA RECHERCHE 18

A) Théologie et culture 19
B) Culture et herméneutique 21
C) Herméneutique et praxis 22
D) Méthode de la théologie 24
E) Théologie et philosophie 27

II. ETAPES DU DEVELOPPEMENT 28

PREMIERE PARTIE : PERSPECTIVES THEOLOGIQUES

CHAPITRE I : DIALOGUE DE L'ANALYTIQUE EXISTENTIALE ET DE L'ONTOLOGIE FONDAMENTALE AVEC L'ECRITURE SAINTE : 35-69.

I. PERSPECTIVE GENERALE 36

A) Ecriture et Tradition 36
B) Parole et prophétisme 37

II. REFERENCES EXPLICITES 40

A) Ecriture et onto-théologie . . . 40
B) Ecriture et interprétation . . . 42

III. MODELES SCRIPTURAIRES DE L'EXISTENCE : HERMENEUTIQUE ET EXEGESE 44

A) Existence et souci 44
B) Monde et péché 47

IV. MODELES SCRIPTURAIRES DE L'ONTOLOGIE 50

A) Langage de la foi et transcendance 50
B) Kérygme et herméneutique 53
C) Vérité et histoire 56
D) Eschatologie, Tradition et grâce 59
E) Création et Révélation 64

CHAPITRE II : SITUATION DU PROPOS HEIDEGGERIEN DANS LA TRADITION DE LA THEOLOGIE SPECULATIVE ET MYSTIQUE : 70-136.

I. LA THEOLOGIE SPECULATIVE 71

A) Le néo-platonisme 71
B) L'idéalisme allemand 77
a) Fichte 78
b) Schelling 79
c) Lask 81
C) La scolastique 83
a) Duns Scot 83
b) Thomas d'Aquin . . . 86
D) La théologie hégelienne 90

II. LA THEOLOGIE EXISTENTIELLE 99

A) La quête augustinienne de l'Absolu 99
B) La requête pascalienne de l'existence 101

C) La problématique luthérienne
du sujet 102

D) La dialectique kierkegaardienne
de l'existence 107

III. LE DEPASSEMENT PAR LA MYSTIQUE 113

A) L'expérience des mystiques rhénans 113

a) Abandon et vide 113
b) Repos et néant 126

B) La sagesse de l'Orient 130

CHAPITRE III : SURDETERMINATION CHRETIENNE DU LANGAGE
PHILOSOPHIQUE : 137-187.

I. LA PHILOSOPHIE CHRETIENNE ET SES CONSEQUENCES . . 138

A) Les thèmes chrétiens du discours . 138

a) La relation de l'homme
à Dieu 138
b) La relation de l'homme
au monde 141

B) La matrice chrétienne du discours. 147

a) Raison et foi 147
b) Sujet et certitude . . 149

C) Le nivellement de la pensée et de
la foi 152

II. FOI ET PENSEE 157

A) Le monde de la foi 157

B) Le monde de la pensée 162

C) Interprétation critique 166

III. NIHILISME ET CHRISTIANISME 168

IV. LE DEPASSEMENT 180

CHAPITRE IV : RECOUVREMENT ONTO-THEOLOGIQUE DU DISCOURS METAPHYSIQUE : 188-225.

I. DEVELOPPEMENT HISTORIQUE DE L'ONTO-THEOLOGIE. . 189

A) La détermination objective de la pensée 189
B) Le retournement subjectif de la pensée 192
C) L'accomplissement réflexif de la pensée 196

II. GENEALOGIE DE L'ONTO-THEOLOGIE 201

A) Fondement et raison 201
B) Raison et représentation 202

III. LA CRITIQUE METAPHYSIQUE DE L'ONTO-THEOLOGIE 205

A) L'ambiguïté du transcendantal. . 205
B) L'ambiguïté de la volonté de puissance 207

IV. LE DEPASSEMENT PAR L'APOPHASE. 212

A) Le sujet et l'objet 213
B) La cause et l'effet 214
C) L'essence et l'existence 216

V. LA SIGNIFICATION DE L'ONTO-THEOLOGIE 218

A) Le propos de Heidegger 218
B) Interprétation 221

CHAPITRE V : DESTRUCTION DE LA METAPHYSIQUE ET DISCOURS APOPHATIQUE : 226-261.

I. LE PROCES DU DIEU DES PHILOSOPHES 228

A) Heidegger et la tradition hésychaste 228
B) Le Dieu divin 231
C) Silence et attente 236

II. LES LIMITES DE LA FINITUDE 242

A) La pensée finie 242
B) Le langage athée 248
C) L'existence séculière 250

II. DIEU AU-DELA DE DIEU ? 251

IV. APOPHASE ET INTERPRETATION 259

DEUXIEME PARTIE : CONFRONTATIONS THEOLOGIQUES

CHAPITRE VI : UNE RELECTURE EXISTENTIALE : LA THEOLOGIE DE R. BULTMANN : 263-356.

I. DE DIEU A L'EXISTENCE ET DE L'EXISTENCE A DIEU . 264

A) Dieu et l'Absolu 264
B) Existence et Parole de foi 267

II. LA COMPREHENSION DE L'EXISTENCE CROYANTE . . . 275

A) Existence et pouvoir-être 276
B) Ouverture et décision 278
C) Authenticité et inauthenticité . . 286
D) Mort et possibilité 290
E) Avenir et eschatologie 296
F) Evénement et salut 300

III. LE LANGAGE DE L'EXISTENCE : L'ANALYTIQUE EXISTENTIALE 303

A) Interprétation existentiale et relecture existentielle 303

B) Révélation et médiation ontologique 306

IV. LE LANGAGE DE LA PAROLE DE DIEU : LA DEMYTHOLOGISATION 308

A) Le double critère 308

B) L'horizon de la problématique . . 311

C) La démythologisation et le dépassement de la métaphysique . . 315

V. LA RENCONTRE DU LANGAGE DE L'EXISTENCE ET DE LA PAROLE DE DIEU : L'HERMENEUTIQUE 327

A) Exégèse et théologie 327

B) La médiation herméneutique . . . 331

C) Esquisse d'une critique 336

a) Parole et écoute . . . 336
b) Interprétation et herméneutique 338
c) Explicitation et décision 341
d) Appropriation et Révélation 346

VI. LE DEPASSEMENT ONTOLOGIQUE DE LA THEOLOGIE EXISTENTIALE 348

A) Ordre ontologique et ordre naturel 348

B) Rencontre et Tradition 352

CHAPITRE VII : UNE RELECTURE TRANSCENDANTALE : LA THEOLOGIE DE K. RAHNER : 357-430.

I. LA METHODE TRANSCENDANTALE 359

A) La situation du propos 359

B) Les deux moments de la réflexion 361

C) Le double écueil de l'idéalisme et du rationalisme 364

II. ONTOLOGIE ET HERMENEUTIQUE 369

A) L'être situé 370

a) La connaissance . . 370
b) L'action 374

B) L'être interpellé 375

a) Caractère lumineux . 377
b) Caractère problématique 383
c) Caractère historique 386

III. HERMENEUTIQUE ET REVELATION 390

A) Catégorial et transcendantal . . 390

B) Implications théologiques 398

IV. LA RENCONTRE DE DIEU ET DE L'HOMME 403

A) Le Dieu du philosophe 403

a) La mort de Dieu . . 403
b) Dieu comme horizon . 407
c) Dieu comme Transcendance 408
d) Dieu comme Avenir . 410

B) Le Dieu du croyant 413

a) La kénose de Dieu en Jésus-Christ 413
b) Dieu comme Parole . 415
c) Dieu comme Présence incarnée 416
d) Dieu comme Avent . . 420

V. CHRISTIANISME ET PHILOSOPHIE 422

A) L'ordre idéologique 423

B) L'ordre transcendantal 424

C) L'ordre surnaturel et l'interprétation 427

CHAPITRE VIII : ONTO-THEOLOGIE ET HERMENEUTIQUE : 431-468.

I. THEOLOGIE EXISTENTIALE ET THEOLOGIE TRANSCENDANTALE 432

A) Dieu contre l'Absolu 432
B) L'homme divisé et dispersé 434
C) La rencontre de Dieu et de l'homme 440

II. THEOLOGIE TRANSCENDANTALE ET ONTOLOGIE FONDAMENTALE 445

A) Une perspective métaphysique . . . 446

a) La méthode 446
b) L'ambiguïté de l'anthropologie 448
c) Le glissement ontothéologique 450

B) Caractéristiques métaphysiques . . 453

a) L'oblitération de la finitude 453
b) L'oblitération de la temporalité 455
c) L'oblitération de la Vérité 456
d) L'oblitération du langage 458
e) L'oblitération de l'interprétation . . 461

III. LA JONCTION HERMENEUTIQUE DE L'EXISTENTIAL ET DU TRANSCENDANTAL 463

CHAPITRE IX : THEOLOGIE FONDAMENTALE ET INTERPRETATION : 469-532.

I. REPETITION DU PROBLEME 469

A) Au-delà du transcendantal et de l'existential 469
B) Deux ordres irréductibles 472

II. LA RENCONTRE DE DIEU ET DE L'HOMME DANS LE LANGAGE 474

A) Le langage de l'existence 474

B) Le langage de l'Etre 477

C) Le langage théologique et le langage ontologique 482

a) La critique de l'identité 482
b) Le dépassement par la différence 488
c) L'apophase et la sécularité 492

III. L'ENRACINEMENT ONTOLOGIQUE DE LA THEOLOGIE ET DE LA PHILOSOPHIE 496

A) Le conflit dialectique 496

B) La dimension subjective du conflit 500

C) La dimension objective du conflit . 504

a) La création 504
b) L'incarnation 505
c) La temporalité et l'éternité 506
d) Le salut 509

D) La résolution du conflit : l'interprétation 510

IV. LE RECOURS A L'INTERPRETATION OU LE RETOUR AU FONDEMENT DE L'HERMENEUTIQUE 521

A) Le langage de l'existence et la conversion 521

B) La parole et le sens 527

TROISIEME PARTIE : PROSPECTIVES THEOLOGIQUES

CHAPITRE X : TRADITION ET REVELATION : 534-558.

I. LES NIVEAUX DE LA TRADITION 534

II. LA DYNAMIQUE DE LA TRADITION 537

A) L'expérience dialectique 538
B) L'expérience herméneutique 539

III. L'INTERPRETATION ET LA TRADITION 544

A) Une lecture inductive 544
B) Une lecture déductive 547

IV. L'ECRITURE ET LA TRADITION 548

V. LA TRADITION ET LA REVELATION 551

CHAPITRE XI : SYMBOLE, MYTHE ET METAPHORE : 559-606.

I. DELIMITATION DU SUJET 560

II. TOPOLOGIE DU SYMBOLE 563

A) L'oeuvre 563
B) La chose 566

III. SIGNIFICATION DU SYMBOLE 571

A) La fonction noétique 571
B) La fonction éthique 574
C) La fonction religieuse 576

IV. DISCOURS SYMBOLIQUE ET DISCOURS THEOLOGIQUE . . 579

A) L'homologie des discours 580
B) L'hypothèse de l'analogie symbolique 585
C) La constitution interne du discours théologique 594

V. VERS UNE THEOLOGIE POETIQUE 599

CHAPITRE XII : FOI ET INTERPRETATION : 607-657.

I. LES DIVERS NIVEAUX DE L'INTERPRETATION ET LEUR ARTICULATION 608

A) L'Etre et le contexte existentiel . 608
B) L'Etre et le texte métaphysique . . 613

II. LES PROLONGEMENTS THEOLOGIQUES 619

A) Ouverture et Amour 619
B) Ouverture et Parole 627
C) Ouverture et Poème 636

III. REPETITION PHILOSOPHIQUE : COMPREHENSION, PAROLE ET TRADITION 642

A) Compréhension 643
B) Tradition 645
C) Interprétation 646
D) Langage 647

IV. INTERPRETATION, RELECTURE ET FOI 650

A) Foi et croyance 650
B) Foi et interprétation 651
C) Foi et langage herméneutique 653
D) Foi et relecture 655

CONCLUSION : 658-670.

I. REPRISE DU DEVELOPPEMENT 658

II LA THESE SOUS-JACENTE AU DEVELOPPEMENT 661

III. L'AVENIR DE LA THEOLOGIE 663

BIBLIOGRAPHIE : 671-756.

I. OUVRAGES DE HEIDEGGER 672

A) Publications en langue originale 672
B) Traductions françaises 682

II. ETUDES SUR HEIDEGGER 688

A) Ouvrages 688
B) Articles 700

III. TRAVAUX ECLAIRANT LE RAPPORT DE LA PENSEE DE HEIDEGGER A LA THEOLOGIE 726

A) Etudes analytiques 726
B) Herméneutique et théologie . . . 734

IV. AUTRES ETUDES CONSULTEES 747

A) Ouvrages 747
B) Articles 752

INDEX RERUM : 757-767.

INDEX ONOMASTIQUE : 768-779.

TABLE DES MATIERES : 780-791.